Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung

von

D. Dr. Karl Völker
o. ö. Professor der Theologie in Wien

BR
138
V6
SP

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1921

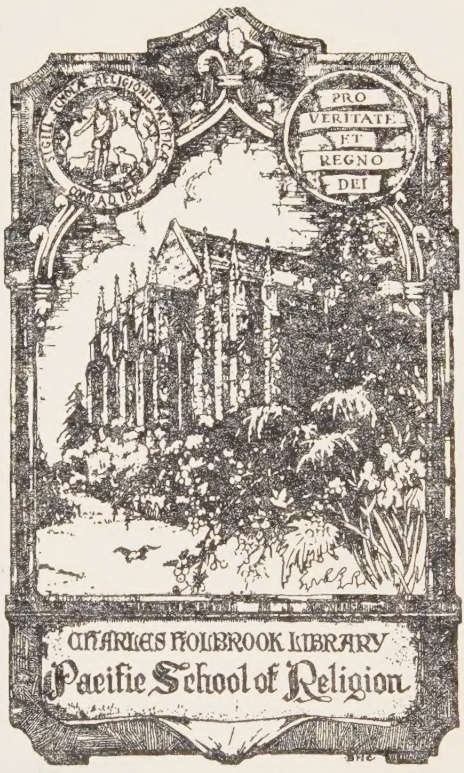
KARL VÖLKER

Die Stellung der praktischen Theologie in der[illegible]schaft

(S[illegible]

Lic. Dr.[illegible]gie an der Wiener Fakult[illegible]ngen (Geh. M. 4.50) Die S[illegible]en Wissenschaft erörtert[illegible] Theologie neben der hist[illegible] der Kirche den Dienst erv[illegible] die Zukunft erwachsen, kla[illegible]treffendste Umschreibung[illegible]leich zwingender Beweis[illegible]er bekennt sich damit zu[illegible]sbesondere Niebergall, mi[illegible]ichkeit der Volkspsycholog[illegible]t. Was an den Hochschul[illegible]d, wird ins Predigersemina[illegible]

Nr. 7.



Un[illegible]e in ihren[illegible]ange

Ein[illegible]

. . . . Das[illegible] des Heidelberger Kirchenhistorikers könnte Pfarrern wie gebildeten Gemeindegliedern Nutzen und Segen bringen. „Protestantische Monatshefte". 1920. Nr. 9/10.

Ab 1. Oktober 1921 werden bis auf weiteres folgende **Verlags-Teuerungszuschläge** berechnet: auf die im Jahre 1921 erschienenen Werke, sowie auf alle mit * bezeichneten Preise **kein Zuschlag**, auf die im Jahre 1920 erschienenen Werke **100%**, auf alle bis zum 31. Dezember 1919 erschienenen Werke **200%**.

Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung

von

D. Dr. Karl Völker
o. ö. Professor der Theologie in Wien

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1921

Vorwort.

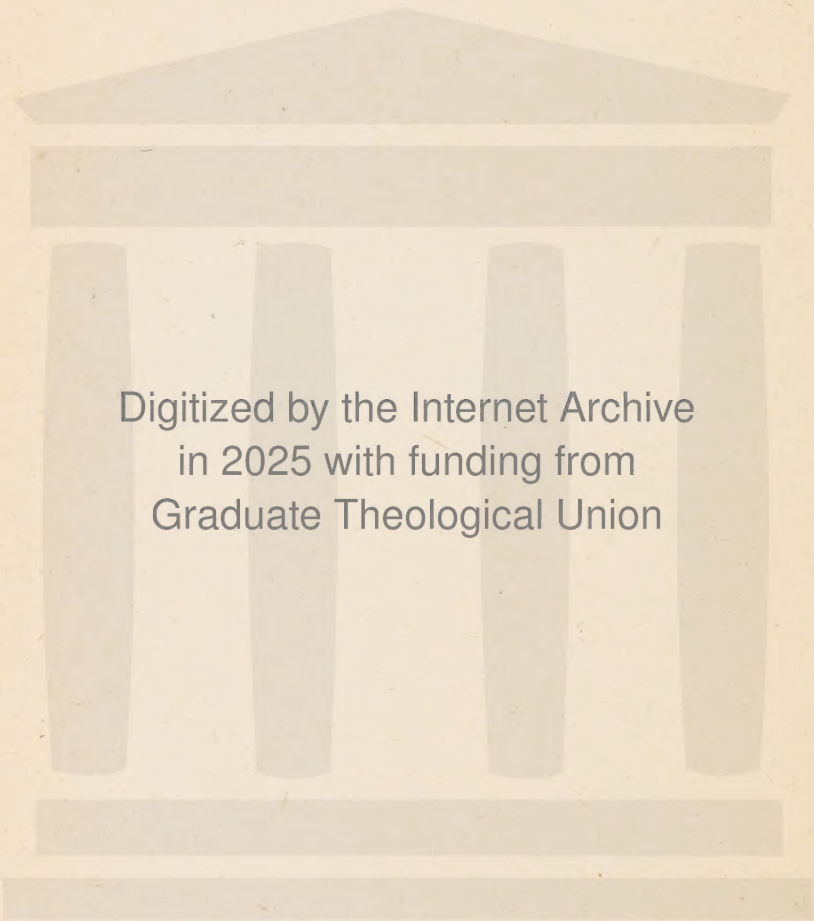
Die Untersuchung verdankt ihre Anregung der Anzeige der Geschichte der neueren Historiographie von Eduard Fueter durch Walter Köhler. Sie ist unter den Händen anders geworden, als sie ursprünglich geplant war, nicht eine Beurteilung der einzelnen Kirchenhistoriker der Aufklärung, sondern eine Darstellung der deutschen Kirchengeschichtsschreibung in der Zeit des Ueberganges von der Orthodoxie zu der durch Kant und Schleiermacher begründeten Neugestaltung der Theologie. Sie hofft an ihrem Teil zur Klärung des Urteils über die bald über-, bald unterschätzte sog. Aufklärung beizutragen. Gerade aus einer Untersuchung wie der vorliegenden wird ersichtlich, daß man der Geistesrichtung, die man als Aufklärung bezeichnet, nur gerecht zu werden vermag, wenn man sie als eine Erscheinung des Ueberganges bei der Umformung alter Kulturwerte in neue beurteilt. Dadurch werden ihre Schranken und der Fortschritt, den sie gebracht, desto klarer hervortreten.

Den Herren Kollegen Prof. D. Dr. Heinrich Hoffmann-Bern und Prof. D. Leopold Zscharnack-Berlin, die an dem Zustandekommen dieser Schrift ein besonderes Interesse gezeigt haben, danke ich herzlich für manchen wertvollen Rat. Ebenso sage ich auch an dieser Stelle Herrn Pfarrer Friedrich Ulrich-Graz warmen Dank, daß er in unserer gemeinsamen Sommerfrische die Korrekturbogen mitgelesen hat.

Im August 1921.

K. D.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION


Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/diekirchengeschi00unse

Inhalt.

Seite

I. Die Voraussetzungen der Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung.

1. Die Kritik des Humanismus an der kirchl. Geschichtsüberlieferung . . 1
2. Das Geschichtsbild der Orthodoxie und seine Umgestaltung 1
3. Die nachtridentinische katholische Kirchengeschichtsschreibung. . . . 5
4. Die Profanhistorie der Aufklärung 7

II. Die Kirchenhistoriker der Aufklärung an den deutschen Universitäten 11

III. Die grundsätzliche Auffassung der Kirchengeschichte.

1. Der Begriff der Kirchengeschichte 17
2. Der Zweck der Kirchengeschichtsforschung 25
3. Die treibenden Kräfte der Kirchengeschichte 31

IV. Die wissenschaftliche Methode der kirchenhistorischen Forschung der Aufklärung.

1. Die Gewinnung des kirchenhistorischen Stoffes 37
2. Die Bearbeitung des kirchenhistorischen Stoffes 43
3. Die Darstellung 45

V. Beurteilung des Verlaufs der Kirchengeschichte.

1. Das apostolische Zeitalter 51
2. Die altkatholische Kirche 53
3. Der römische Katholizismus 61
4. Die Reformation 69
5. Der nachreform. Protestantismus 78
6. Die Lehrbildung 83

I. Die Voraussetzungen der Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung.

Zur richtigen Einschätzung des Fortschrittes und der Mängel der Kirchengeschichtsforschung der Aufklärung ist zuvor die Klarstellung ihrer Zusammenhänge mit den Forschungsergebnissen des Geschichtsstudiums in der vorangegangenen Zeit erforderlich.

1. Die Kritik des Humanismus an der kirchlichen Geschichtsüberlieferung.

Durch die Anwendung der neu gewonnenen Grundsätze der historischen Forschung auf die Quellen der Kirchengeschichte erhoben sich Zweifel an der Zuverlässigkeit der kirchlichen Ueberlieferung. a) Wundergeschichten und Heiligenlegenden werden entweder ganz ausgeschaltet (Leonardo Bruni)[1]) oder als absichtliche Uebertreibungen der Berichterstatter für wertlos erklärt (Vadian)[2]). b) Die moralische Unzulänglichkeit des Klerus wird unumwunden zugegeben (Aventinus)[3]). c) Am schwersten fiel in die Wagschale die Bestreitung der rechtlichen Grundlagen der päpstlichen Machtbefugnisse (Laurentius Valla, Nikolaus Cusanus, Reginald Peacock)[4]). d) Von der Kurie verfehmte Persönlichkeiten werden wieder zu Ehren gebracht (Hutten)[5]). e) Der Danielschen Theorie von den vier Weltmonarchien wird keine Bedeutung beigelegt (Sabellicus)[6]). Einem offenen Konflikt mit der Kurie wichen zwar die Humanisten nach Tunlichkeit aus, aber ihre Kritik hat ganz abgesehen von der grundsätzlichen Verweltlichung der Wissenschaft überhaupt in weiterer Folge das von der Kirche überlieferte Geschichtsbild doch umgestoßen. Die Aufklärung greift auf die Forschungsergebnisse des Humanismus wieder zurück. Vorerst haben diese unmittelbar die Geschichtsbetrachtung der Reformatoren[7]) beeinflußt.

2. Das Geschichtsbild der Orthodoxie und seine Umgestaltung.

Die Orthodoxie ging bei ihrer Geschichtsbetrachtung von der Voraussetzung aus, daß sie allein sich im Vollbesitze der Heilswahrheit Christi befinde. Die gläubige Annahme der reinen Lehre, die sie wieder entdeckt habe, bringe den Menschen Heil und Rettung. Deshalb biete der Antichrist gegen sie eine große Menge von Hilfs-

[1]) Fueter, E., Gesch. der neueren Historiographie, 17.
[2]) Joachim v. Watt, Deutsche histor. Schriften, hrsgb. v. Ernst Götzinger I. 153.
[3]) Sämtl. Werke III, 7 f.
[4]) Fueter a. a. O. 112.
[5]) Opera hrsg. v. Ed. Böcking V, 363—384.
[6]) Fueter a. a. O. 30 ff.
[7]) Menke-Glückert, Die Geschichtsschreibung d. Reform. u. Gegenreform. 1912.

kräften: den römischen Staat, das Papsttum, den Islam, die Ketzer auf, um der Lüge zum Sieg zu verhelfen. Das Thema der Kirchengeschichte ist demnach der Kampf zwischen Christus und dem Antichrist um ein transzendentales, übersinnliches Gut. Die „Wahrheitszeugen", die Flazius, 443 an der Zahl, zusammenstellt, gelten als die Vorläufer der lutherischen Bewegung. Von hier aus ergeben sich für die Geschichtsbetrachtung des Magdeburger Zenturienwerkes folgende Gesichtspunkte:

a) Die von Christus in ihrer vollen Reinheit und Unwandelbarkeit verkündigte doctrina coelestis hat in der unverfälschten Lehre Luthers ihren adäquaten Ausdruck wiedergefunden, nachdem durch das päpstliche Antichristentum der letzte Rest einer klareren Erkenntnis in den Aeußerlichkeiten des Kirchenwesens verloren gegangen war [1]). Es gibt demnach keine Entwicklung des Dogmas, sondern höchstens Schwankungen im Verständnis. b) An den Entstellungen des von Christus geoffenbarten Kultus erkennt man am deutlichsten das Walten des Antichrist in der römischen Kirche [2]). c) Christus hat in der Kirche ein einfaches, geisterfülltes Kirchenregiment zur Bewahrung der reinen Lehre angeordnet. Die gewalttätige Machtgier des Papsttums schließt jeden Zweifel an seiner antichristlichen Herkunft aus [3]). d) Trotz bedeutsamer Vertreter [4]) geriet die kirchliche Wissenschaft in der Gefolgschaft des Papstes immer mehr auf Abwege [5]). e) Die Ketzerei ist Abfall von der himmlischen Lehre, zumeist bewußter Betrug bzw. vom Satan gewirkte Verirrung [6]). Der Zwinglianismus, Calvinismus, das Täufertum wurden nicht anders beurteilt. — Diese Geschichtsbetrachtung ließ sich jedoch für die Dauer nicht aufrecht erhalten. Es traten Umstände ein, die sie erschütterten:

a) Georg Calixt und die Helmstedter Irenik er forderten alle diejenigen, die sich zu Christo als ihrem Erlöser bekennen, auf, sich zu vertragen, damit die Ehre Gottes und das Heil der Menschen gefördert werden. „Was den Christen der ersten Jahrhunderte und den Märtyrern zu ihrem Heile genügte, das genügt uns heutigen ebenfalls" [7]). Auf der Grundlage des Consensus quinque saecularis könnten sich Lutheraner, Calviner und selbst Katholiken zusammenfinden.

b) Auch Calixt macht das Heil von der Anerkennung bestimmter Lehren abhängig. Deshalb werden Täufer und Sozinianer als „des Namens Christi kaum würdig" abgelehnt [8]). Aber die Dissenterkreise setzten dem ihre eigene Geschichtsbetrachtung entgegen, wobei sie zu beweisen suchten, daß erst sie das Werk der Reformatoren folgerichtig zu Ende geführt hätten. In der „Geschichte" der Täufer wird ausgeführt, Luther habe wohl ein altes Haus niedergerissen, aber erst Hubmaier, Grebl, Manz u. a. hätten das neue aufgerichtet, indem sie „ein heiliges, reines, von den Greueln dieser Welt abgesondertes Volk, das ein Leben nach der Regel Christi führt", geschaffen haben [9]). Der Mystiker Joh. Sebastian Franck betrachtet in seiner „Weltchronik" das Luthertum als ein Durchgangsstadium zu der unsichtbaren geistlichen Kirche ohne Aeußerlichkeiten [10]).

---

[1]) Historia ecclesiastica complectens Ecclesiae Christianae ideam .... Basel 1624 (diese Ausgabe liegt uns vor), S. 29, 48.
[2]) Ebd. II 82, 157. [3]) S. 180.
[4]) S. 591, 663 ff., 723 ff., 670. [5]) S. 365.
[6]) S. 179, 205, 781, 807.
[7]) Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae, 1658, S. 78.
[8]) Ebd. 74.
[9]) Von J. Beck aufgefunden, abgedruckt in J. Loserth, Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertäufer in Mähren, 1893.
[10]) Chronica, Zeitbuch und Geschychtbibel, 1531. Vgl. Völker, Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation, S. 221.

c) Der erwartete Zusammenbruch des Papsttums war ausgeblieben. Der römische Katholizismus machte im Gegenteil unleugbar Fortschritte. Der Ausgang des 30jährigen Krieges hatte gezeigt, daß man sich mit ihm als einer unabwendbaren Tatsache abfinden müsse. Die sittlichen Notstände [1]) drängten die Frage auf, ob das Luthertum sich nicht schwere Unterlassungen habe zuschulden kommen lassen. Ludwig v. Seckendorf [2]) hält es seinen Lesern vor, „daß die Kenntnis des Wahren und Guten, die der Praxis nicht entspreche, zwar nicht unnütz sei, aber die Schuld vermehre“ [3]). Durfte man aber alsdann gegen den römischen Katholizismus mit den Beweisstücken der alten Kampfesweise losgehen? Die Antichristpolemik tritt zurück. Balthasar Bebel [4]) führt z. B. die Verirrungen der Papstkirche nicht auf antichristliche Machenschaften, sondern auf menschliche Schwächen und Irrtümer zurück, „was des Skandals allerdings nicht entbehre“ [5]). Alsdann wird man ihr auch andererseits gewisse Wahrheitsmomente nicht aberkennen dürfen. Seckendorf, freilich Laie und Jurist, spricht sogar den Wunsch aus, Katholiken und Protestanten möchten sich zu gemeinsamer Beseitigung der öffentlichen Aergernisse und zur Abwehr der Ungläubigen, Atheisten und Fanatiker die Hände reichen [6]). Das Urteil über den römischen Katholizismus hatte sich gründlich geändert.

d) Gegen den einseitigen Intellektualismus der die Orthodoxie ängstlich beschützenden Staatskirche lehnt sich die Gefühlsfrömmigkeit auf, die im offiziellen Kirchentum nicht nur die Wirkungen der Lebenskräfte des Evangeliums völlig vermißt, sondern auch die Beobachtung macht, daß dieses die Verkündiger reinen Christentums überhaupt nicht aufkommen lasse. Das von der Kirche Verachtete wird deshalb am höchsten gewertet. Unter diesem Gesichtswinkel nimmt Gottfried Arnold [7]) in seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ [8]) eine vollständige Umwertung aller Werte vor. Die Kirche sollte Christi Werk und Geist der gesamten Menschheit vermitteln. Aber was geschah? Die erste Gemeinde bewahrte die fleckenlose Reinheit. Das Dunkel umfing jedoch bald die Kirche. Es vollzog sich die Scheidung der wahren von der falschen Kirche mit ihren vielen Millionen Bastarden [9]). Die Befreiungstat Konstantins, dessen Charakter grau in grau gezeichnet wird — Meineid, Geiz, Mord usf. [10]) — hat die Kirche noch mehr verdorben. „Die vielen Troublen und Schläge waren den Christen damals viel gesünder und den Lehrern zur Demut und Treue viel behilflicher als hernach Konstantins Hilfstruppen, Privilegia und reichen Geschenke“ [11]). „Den wahren Nachfolgern Christi hat es dagegen niemals an Verfolgungen gemangelt“ [12]). Diese unsichtbare allgemeine Kirche ist unter allen Völkern und Gemeinden versteckt und zerstreut. Ihr ärgster Feind ist die gottlose Klerisei, verbündet mit den Schriftgelehrten und Theologen, die jeden Kritiker ihres unchristlichen Wandels sofort zum Ketzer stempeln. „Vor die blöden Augen wird ein blauer Dunst gezaubert und ein

[1]) K. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus, S. 49 ff.

[2]) 1626—1692, Kolde: RE.³ 18, 114.

[3]) Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo, 1692, Vorwort.

[4]) 1632—1686, Professor und Generalsuperintendent in Wittenberg. Jöcher, Allgem. Gelehrtenlexikon I, 384.

[5]) Antiquitates Germaniae primae, S. 233.

[6]) a. a. O. III 700. Unter Antichristentum versteht S. die sittlichen Mängel, die der Christenheit hüben und drüben anhängen.

[7]) Franz Dibelius, G. A. 1873. W. v. Schröder, G. A. 1917. Erich Seeberg, G. As. Anschauung von der Geschichte, ZfKG. XXX VIII, 282—311.

[8]) Frankfurt a. M. 1729. [9]) Vorrede.

[10]) I, S. 148 ff. [11]) S. 97. [12]) S. 31.

Schrecken und Grauen vor solch abscheulichen Sachen eingejagt“ [1]). Aus Neid, Hochmut, Mißgunst, Zorn, Rachgier, kurzum aus „Affekten“ wurden „Ketzer“ im Katholizismus wie im Protestantismus unschädlich gemacht. Die allertreuesten Zeugen der Wahrheit sind zu allen Zeiten mit diesem Titel belegt worden [2]). So wütet die Klerisei am allermeisten und heftigsten wider das innerliche wahre Christentum [3]) und zwar unter dem Vorwand des Eifers um die Lehre [4]), wobei es sich aber bloß um die äußerliche Gewalt handelt [5]).

Die Kirchenhistorie hat sich bisher von der offiziellen Kirche ganz ins Schlepptau nehmen lassen. „Der Heiligkeit will sich jedoch niemand annehmen“ [6]). Deshalb fühlt sich Arnold gedrungen, „die unschuldige Wahrheit“ helle zu beleuchten. Katholiken und Protestanten beurteilen im offenkundigen Gegensatz zur apostolischen Kirche die Ketzer nach den Abweichungen von der amtlichen Lehre. Diese hingegen sah mehr auf die Ausübung und den Sinn der Lehre als auf den äußerlichen Ausdruck. „So wußte man auch von keinem Gewissenszwang in Religions- und Glaubenssachen, von keinen vorgeschriebenen Formeln, Bekenntnissen, Symbolen u. dgl. m., sondern die Regierung des heiligen Geistes war ihre Regel und die Schriften der Propheten und Apostel waren ihre Anführer“ [7]). Als Ketzer galt, wer ein verkehrtes Leben anfing; nicht an der falschen Lehre, sondern an dem unbiblischen Leben wird der Ketzer erkannt; es wird hiebei stillschweigend vorausgesetzt, daß der Christ, der nach der Schnur Christi lebt, auch schriftgemäß die christlichen Grundwahrheiten bekennt [8]). Damit verschiebt sich für Arnold das überlieferte Geschichtsbild. Die Ausgestoßenen werden die Hauptträger der wahren Kirche, die Bevorzugten entweder ausgestoßen oder gerade noch geduldet. Selbst Luther erscheint nur in den ersten Jahren „als ein teueres Werkzeug göttlicher Gnade, das vom himmlischen Vater mächtig gebraucht und regiert wurde“ [9]). Später hat er „bei den vielen Versuchungen an der Glaubensfreudigkeit abgenommen“ [10]). Seine Schwächen seien um so bedauerlicher, als sie von seinen Nachfolgern nachgeahmt wurden. Diese waren lieber Nachahmer seiner Heftigkeit als seiner Tugenden [11]); in deren theologischem System sei von der Kraft der Sinnesänderung nichts zu spüren. Die Theologen jagen unnützen Grillen nach und drängen den Gläubigen Menschensatzungen auf, von denen sie die Seligkeit abhängig machen [12]).

Ein völlig anderes Bild als die evangelischen Großkirchen bieten die von diesen verfolgten Ketzer und Sekten. Es bereitet Arnold eine sichtliche Genugtuung, daß selbst die Ketzerrichter einem Schwenkfeld, dessen Redlichkeit, Bescheidenheit, Sanftmut, Friedensliebe, geistliche Demut, Unparteilichkeit er in hohen Tönen rühmt, „kein Laster oder ärgerlich Ding Schuld gegeben“ [13]). Er lobt der Wiedertäufer Frömmigkeit, einfältigen Gehorsam, Geduld, Sanftmut, Standhaftigkeit, Freudigkeit im Tode [14]) und die Kräftigkeit ihrer Lehre [15]). Nicht ohne Absicht erzählt er ausführlich über Servets gottseliges Sterben [16]). Mit offenkundigem persönlichen Anteil verteidigt er Hugo Grotius, „den so klugen und hochberühmten Mann, der seinem Vorsatz und der christlichen Pflicht gemäß gegen jeden seine Lindigkeit kund gemacht“ [17]).

[1]) S. 1. [2]) S. 15.
[3]) S. 17. [4]) S. 19.
[5]) S. 21. [6]) Vorrede. [7]) S. 60.
[8]) Vgl. J. v. Walter, Gottfr. Arnold u. der Begriff der altkathol. Kirche (In Gesch.-Studien Alb. Hauck zum 70. Geburtstag, S. 271).
[9]) S. 499. [10]) S. 503.
[11]) S. 504. [12]) S. 551 f. [13]) S. 704.
[14]) S. 728 ff. [15]) S. 1019. [16]) S. 875.
[17]) Vgl. F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, 84—107.

Selbst über die Naturalisten und Deisten lautet Arnolds Urteil ganz anders als das der orthodoxen Kreise, die bei jenen sofort „Atheismus" witterten. Arnold erinnert daran, daß auch die heidnischen Pfaffen „die weisen Leute" Atheisten schalten, die ihre Abgötterei, Fabeln und Satzungen nicht annehmen wollten [1]). Ausdrücklich nimmt er Spinoza gegen den Vorwurf der Gottesleugnung in Schutz, da dieser doch „seine principia auf die Existenz Gottes und seine vornehmsten Eigenschaften gegründet habe, wiewohl ihn sein „betrüglich Herz" und die Vernunft auf allerhand Meinung geführt habe". So schlägt Arnold die Brücke zur Aufklärung.

Die Kirchengeschichtsschreibung dieser hat er durch folgende Erwägungen unmittelbar vorbereitet: 1. Der Kirchenlehre, dem Dogma gegenüber verhält er sich durchaus gleichgültig. 2. Die Gestalten der Kirchengeschichte beurteilt er nicht nach ihrem Bekenntnis, sondern nach ihrem Leben. 3. Das Leben bestimmen edle und gemeine Seelenregungen. 4. Diese werden die Triebkräfte des äußeren Verlaufs des Geschehens; das Transzendentale schaltet Arnold dabei nicht aus, seine Wirkungen erkennt er aber im wesentlichen bloß in der Gesinnungstüchtigkeit charaktervoller Gestalten. Der Historiker hat es mit einer großen Masse solcher, die sich von niederen Beweggründen leiten lassen und einer geringen Zahl Geisteslebendiger zu tun. „Die menschlichen Fehler, Torheiten und Sünden machen den größten Teil der Historie durchgehend aus" [2]). 5. Der Geschichtsschreibung erwächst von hier aus die Aufgabe, die Wirrsale der Vergangenheit aufzudecken und durch deren Erkenntnis die Beseitigung der Mängel der Gegenwart zu fördern. Das Geschichtsstudium erhält einen Nützlichkeitswert. „Diese unparteiische Geschichte hat ihren unschätzbaren Nutzen; denn was ist einer streitenden Kirche nötiger, als daß sie zuvor, ehe sie andere widerlegt, richtet und verdammt, sich selbst erstlich und in allen ihren Gliedern, Teilen, Handlungen und Lehren genau untersuche und kennenlerne" [3]). 6. Diesen Zweck wird die Kirchenhistorie aber nur erreichen, wenn sie nicht ausschließlich Angelegenheit der Gelehrten bleibt, sondern die weitesten Kreise der Gebildeten für sich interessiert [4]). 7. Deshalb schreibt Arnold in der Muttersprache.

An Arnold konnte fortab kein Kirchenhistoriker achtlos vorübergehen. Zum Beweis, wie sehr er die Denkweise auch solcher beeinflußt hat, die sonst anders dachten, sei nur an den Tübinger Theologen Christian Eberhard Weismann [5]), erinnert. Im Vorwort seiner „Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae N. T. ad iuvandam notitiam regni Dei et Satanae cordisque humani salutarem" [6]) drückte er seine Verehrung für den Ketzeranwalt aus, von dessen christlichem Urteil, das das Gute lobt und das Böse verurteilt, jeder kluge und zurückhaltende Leser mehr lernen könne als von jedem andern Historiker der Gegenwart. „Wer wollte glauben, führt er aus, als ob immer nur die Orthodoxen die Grenzen christlicher Tugenden beobachtet, die Ketzer aber immer abgeirrt seien" [7])?

3. Die nachtridentinische katholische Kirchengeschichtsschreibung.

Gestützt auf die erprobte Organisation seiner Hilfskräfte hat sich der römische Katholizismus mit allen Kulturmächten der Zeit, soweit sie sich ihm nur gefügig zeigten, verbündet, um dem Protestantismus desto erfolgreicher entgegenzutreten.

[1]) S. 1072. [2]) Vorrede zum 2. Bd. [3]) Ebd.
[4]) Vgl. H. Stephan, Der Pietismus als Träger des Fortschritts (K. Th. Allgem. Geistesbildung 1908).
[5]) Tschackert, Allgem. deutsche Biogr. 41, 613 ff.
[6]) 1. Aufl. 1718/9, 2. 1745. Wir zitieren nach dieser. [7]) II 1262 f.

Die katholische Kirchengeschichtsschreibung verdankt diesem Umstand einen bedeutsamen Aufschwung in dreifacher Hinsicht:

a) Zur Widerlegung der protestantischen Angriffe und zur Erhöhung des Ansehens der Papstkirche wird die Vergangenheit des römischen Katholizismus auf Grund umfassender historischer Studien mit der Zweckabsicht dargestellt, aus der Geschichte den Nachweis zu erbringen, daß die römische Kirche allein die ewige Seligkeit zu verbürgen vermöge. So entstand das Monumentalwerk des Oratorianers Caesar Baronius mit seinen Fortsetzungen bis auf die neueste Zeit (Jakob de Laderchio, August Theiner, Heinrich Spondanus, Adam Bzowski) und die „wahre Geschichte des Tridentinischen Konzils" Sforza Pallavizinos. Durch die einschmeichelnde Art der Darstellung, die des schwerfälligen Beiwerkes entkleidet wurde, verstanden es insbesondere die Historiker aus dem Jesuitenorden auf die Gebildeten einzuwirken. Vor den humanistischen Geschichtsschreibern, deren Kritik sie soweit mitmachten, als sie sie mit der kirchlichen Ueberlieferung in Einklang zu bringen vermochten, hatten die Meister des Beichtstuhles die Fähigkeit, das Seelenleben zu zergliedern, voraus. Unter der Voraussetzung, der göttliche „Baumeister" Ignatius von Loyola sei von der Vorsehung dazu ausersehen worden, um die Welt von „dem Ungeheuer" Martin Luther und seiner unsaubern Gefolgschaft zu befreien, wird die Geschichte des Ordens behandelt[1]). Eine Fülle von historisch-kritischen Einzelfragen wird angeschnitten, mit denen sich die protestantische Forschung auseinandersetzen mußte.

b) Ueber den Dunstkreis der Alltagspolemik erhebt sich bald eine höhere Geschichtsbetrachtung, die den Protestantismus als ein ganz bestimmtes Prinzip der allgemeinen Kulturentwicklung und zwar als destruktives beurteilt. Der erste katholische Historiker, der die Reformation unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, ist der Bischof Jacques-Benigne Bossuet[2]). Die katholische Kirche stellt nach ihm in der Geschichte der Menschheit das Prinzip der Glaubenseinheit, der Protestantismus das der Glaubenszersetzung dar. Der Streit zwischen beiden Richtungen sei uralt. Der Geist des Widerspruchs hülle sich in verschiedene Gewänder, aber es sei immer das gleiche Prinzip, das in dieser oder jener Form gegen die Wahrheit der katholischen Kirche ankämpfe. Die Arianer, Waldesier, Wiklefiten, Hussiten, Lutheraner und Calviner bilden in dieser Hinsicht ein zusammenhängendes Ganze. Die Abweichungen der von der alleinseligmachenden Kirche Abtrünnigen untereinander sind der schlagendste Beweis dafür, daß sie eine „idée générale" vertreten, die der katholischen zuwiderläuft. Die vielen Verständigungsversuche innerhalb des Protestantismus mußten ergebnislos bleiben, weil er sich von Haus aus in einem unaufhaltsamen Zersetzungsprozeß befindet.

Bossuet hat die Geschichtsschreibung der Aufklärung unmittelbar beeinflußt, 1. indem er den Protestantismus als Gesamtidee klar erfaßt, 2. indem er die Mannigfaltigkeit und Entwicklungsfähigkeit desselben feststellt, 3. indem er als die Triebkraft der Entfaltung des protestantischen Geisteslebens, das génie de l'èsprit humain, das Individuelle, erkennt, und 4. indem er feststellt, daß die Kritik an den überlieferten Formen in der Lehre wie im Kultus zum Wesen des Protestantismus gehöre. Die Aufklärung hat allerdings seiner Grundauffassung eine völlig andere Wendung gegeben und gerade in der Veränderung der Schale, die einen festen Kern umschließe,

[1]) Z. B. Nikolaus Orlandino, Historia societatis Jesu, 1614; in der Kölner Ausgabe 1621 biographische Angaben v. Franz Sacchino. Peter Ribadeneira, Historia vitae divi patriarchae Ignatii de Lojola, Wien 1744.

[2]) Histoire des variations des églises protestantes. 2 Bde., Paris 1688.

die Stärke des Protestantismus erblickt. In weiterer Folge war Bossuet der Mitbegründer der Dogmengeschichte geworden.

c) Die katholische Geschichtsforschung ist in hervorragender Weise an der Begründung der wissenschaftlichen Methode des neueren Geschichtsstudiums mitbeteiligt. Der Benediktinerkongregation des heil. Maurus, 1618 in der Pariser Abtei St. Germain-des-Près ins Leben gerufen, gebührt ein Hauptverdienst an dem Zustandekommen der sog. historischen Hilfswissenschaften, der wichtigsten Voraussetzung der methodischen Geschichtswissenschaft[1]). Ihr geistiges Haupt, Jean Mabillon, legt zum erstenmal großzügig die Grundsätze der historischen Forschung dar[2]).

Von größter Wichtigkeit wurde der Umstand, daß die Mauriner die methodologischen Grundsätze Mabillons bei ihren umfassenden historischen Veröffentlichungen verwerteten (Ruinart, M. Bouquet, A. Rivet de la Grange u. a.). Der Begründer der wissenschaftlichen Diplomatik selbst zeigte in seinen Annalen des Benediktinerordens[3]), wie dies zu geschehen habe. Leibniz hat die Grundsätze der Mauriner auf die deutsche bzw. braunschweigische Geschichte (Scriptores rerum Brunsvicensium, 1707), Muratori auf die italienische (Scriptores rerum Italicarum, 1723), Thoyras auf die englische (Histoire d'Angleterre, 1689) mit Erfolg in Anwendung gebracht[4]). Die Kirchenhistoriker der Aufklärung haben unumwunden zugegeben, wieviel sie den katholischen Kirchengeschichtsschreibern verdanken[5]). Die Leistungen dieser waren, abgesehen von der methodischen Schulung ein Ansporn für die protestantischen Theologen, hinter ihnen nicht zurückzustehen.

4. Die Profanhistorie der Aufklärung.

Unter „Aufklärung" werden die von verschiedenen Voraussetzungen unternommenen Bestrebungen, die überkommenen Denk- und Lebensformen gemäß den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen umzugestalten, zusammengefaßt. Die naturwissenschaftliche Forschung hatte das Weltbild gründlich umgestaltet. Das von dieser angewandte Prinzip, ohne Rücksicht auf überkommene Autoritäten die Natur mit Hilfe der Empirie, Logik und Mathematik zu ergründen, setzt sich allenthalben durch. Man läßt nur gelten, wozu man auf dem Wege des Denkens und der Erfahrung gelangt ist. Die Vernunft tritt an die Stelle der Offenbarung, der man bestenfalls nur soweit zustimmt, als sie jener nicht widerstreitet. Das Wissen wird über den Glauben gestellt. Aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge wird das Wunder ausgeschaltet. Damit hat man sich zugleich dem Diesseits zugewandt. Man bewertet die Geistesarbeit darnach, inwieweit sie das Dasein in der Welt fördert. Nützlichkeitserwägungen bestimmen die gesamte Denkweise. Religion und Kirche sind von diesen Wandlungen am unmittelbarsten betroffen. Ihr Bestand wird davon abhängen, ob es ihnen gelingt, bei der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist ihre Sonderart zu wahren[6]).

[1]) Ernst Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode, 4. Aufl. S. 221.

[2]) In De re diplomatica, Lüttich-Paris 1709, u. Tractatus de studiis monasticis, Venedig 1770.

[3]) Annales ordinis S. Benedicti, 6 Bde., Lüttich-Paris 1703/39.

[4]) Fueter, a. a. O. 316—322.

[5]) Spittler, Grundriß d. Gesch. d. christl. Kirche S. 14, Schroeckh I, 235 ff.

[6]) Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in Kultur der Gegenwart" I² (vgl. daselbst Literatur), H. Hoffmann, Aufklärung, S. 3 bis 19. Derselbe, Der neuere Protestantismus und die Reformation, 1919, bes.

In der historischen Forschung spiegelt sich der Geist des Zeitalters wieder. Wir greifen die für unsere Darstellung entscheidenden Momente heraus:

1. Die Aufklärung erforscht die Geschehnisse vergangener Tage grundsätzlich weder um der Regierenden noch der Regierten willen, sondern um höheren Gedanken zum Sieg zu verhelfen. Voltaire fand in seinem „le siècle de Louis XIV" nicht genug Worte zur Verherrlichung dieses überragenden Herrschers [1]). Dennoch will er nicht einfach die Annalen seiner Regierung niederschreiben, sondern er geht daran, l'histoire de l'esprit humain, puisée dans le siècle le plus glorieux a l'esprit humain zu entwerfen [2]). Ludwig XIV. kommt hiebei nur soweit in Betracht, als er den esprit humain verkörpert habe. Michael Ignaz Schmidt hat in seiner „Neueren Geschichte der Deutschen" [3]) zum erstenmal die Geschichte des deutschen Volkes als einer Einheit und nicht bloß die Geschichte der deutschen Herrscher beschrieben. Bolingbroke bestimmt in seinen Briefen über das Geschichtsstudium den Nutzen desselben dahin, daß der Historiker „ein allgemeines Lehrgebäude der Moral über die sichersten Grundsätze, über die Proben der Grundsätze und Regeln aller Zeiten und über die Betätigung derselben durch die allgemeine Erfahrung sammele" [4]), wodurch er an der Vervollkommnung der eignen Natur bzw. an der der größeren oder kleineren Gemeinschaft, in die er gestellt sei, besser mitarbeiten könne [5]). „Der wahre und eigentliche Gegenstand dieser Beschäftigung ist das beständige Wachstum in gemeinen und öffentlichen Tugenden" [6]). Der Göttinger Professor Aug. Ludw. Schlözer verfaßte eine Weltgeschichte, die nicht Namen an Namen und Zahlen an Zahlen reihen, sondern die die Bestimmung haben sollte, als Philosophie die Psychologie, Staatswissenschaft, Naturkunde und andere Wissenschaften lichtvoll zu erläutern [7]).

2. Dem höheren Zweck des Geschichtsstudiums entspricht der erweiterte Umfang des historischen Wissens. Die Geschichtsforschung hat durch die Aufklärung eine Bereicherung, überhaupt eine Erweiterung des Horizontes in vierfacher Richtung erfahren: a) Die Historiker beschränken sich nicht auf die Geschichte ihres eigenen Volkes — z. B. Schlözer, Gesch. Rußlands, der nordischen Staaten, Nordafrikas; Robertson, Gesch. Schottlands und Amerikas; Voltaire, Gesch. Karls XII. — und entwerfen Universalhistorien — bes. Voltaire und Schlözer —. b) Der Aufklärung geht ein Verständnis für die großen Zusammenhänge im menschlichen Geschehen auf und damit für eine höhere kulturgeschichtliche Würdigung des Werdens und Vergehens der Völker. Die Geschichte hat es nun nicht nur mit den Haupt- und Staatsaktionen zu tun, sondern mit den vielen Nebenumständen, die diese beeinflussen und oft zu Hauptsachen werden. Freilich wird diese Verbindung oft mehr angedeutet als ausgeführt. Wer die Geschichte des esprit humain festhalten wolle, führt Voltaire aus, müsse der Philosophie, der Beredsamkeit, der Kritik der darstellenden und bildenden Künste, aber auch dem Handel und der Industrie seine Aufmerksamkeit schenken [8]). Und diese einzelnen Wissenszweige, die

S. 12—18. H. Stephan, Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus, und R. H. Grützmacher, „Altprotestantismus u. Neuprotestantismus" in „Neue kirchl. Zeitschrift" 1915.

[1]) „Il a fait plus qu'aucun autre, parce qu'il était un grand homme", schrieb er an Lord Hervey, der es bemängelte, daß er das ganze Zeitalter nach dem einen Menschen benannte.

[2]) S. 33. [3]) Wien 1785/93.

[4]) Lettres on the study and use of history, 1752; ins Deutsche übers. v. C. E. Bergmann, Leipzig 1758. I, 54 f.

[5]) I 130. [6]) I, 12.

[7]) 2. Aufl. Göttingen 1792. I, 8. [8]) Werke 35, 31.

in die historische Forschung miteinbezogen werden, blühten damals auf. Die Nationalökonomie wurde durch Adam Smith auf eine neue Grundlage gestellt; Johann Joachim Winckelmann entdeckte das Wesen der Kunst, deren Geschichte etwas anderes sei als die Geschichte der Künstler, Justus Möser verschaffte der Sozialgeschichte, Arnold Haeren der Handelsgeschichte Eingang in die historische Forschung. Montesquieus Geist der Gesetze wirkte nach.

c) Die Aufklärung sucht die Kenntnis der Vergangenheit auch durch Spezialuntersuchungen zu bereichern (die Zeitschriftenliteratur).

d) Die Aufklärung erweitert ihren Gesichtskreis durch Quellenpublikationen. Von deutschen Forschern seien hier nur angeführt J. Chr. Lünig, G. v. Eccard, J. B. Mencke, J. Fr. Schannat, S. F. Hahn, Bernh. und Hier. Pez, Bünau u. a.[1]). Leibniz' Anregungen zur Gründung eines Collegium historicum germanicum, das der deutschen Geschichtsforschung die Dienste der französischen Mauriner hätte leisten sollen, sind erst später auf fruchtbaren Boden gefallen[2]).

3. Die historische Darstellung, die allgemeine Lebensgrundsätze fördern soll, darf sich nicht in Einzelheiten verlieren, sondern muß sich den Blick für das Große und Ganze stets offen halten. Der große wissenschaftliche Apparat der Mauriner eignete sich hiefür wenig. In dieser Hinsicht sind die Geschichtsschreiber der Aufklärung hinter den fleißigen Urkundensammlern zurückgeblieben. Wohl erforschen auch sie Archive, aber ihr Hauptinteresse gehört nicht den Quellensammlungen. Sie sind froh, wenn sie für ihre zusammenhängenden Darstellungen aus dem bereits erschlossenen Aktenmaterial Belege für ihre Welt- und Lebensanschauung hervorholen können. Aus all den Einzelzügen soll ein nach allen Seiten abgerundetes Gesamtbild gewonnen werden. Voltaire fordert hiebei noch besonders die ästhetische Form der Darstellung[3]). Unter diesen Voraussetzungen gleitet der Blick des Historikers an den Vorfällen des Alltags vorüber und sucht das sich Wiederholende, das Typische herauszugreifen. „Wenn die Geschichte die handelnden Personen vom Zufälligen entkleidet und in das Wesentliche ihrer Handlungen eindringt, entdeckt sie überall auffallende Uebereinstimmungen und Aehnlichkeiten"[4]).

4. Mit der Erwähnung des Zufälligen und Typischen haben wir bereits die Frage nach den Triebkräften in der Geschichte angeschnitten. Gegen die Historiker der Aufklärung wird landläufig der Vorwurf erhoben, sie hätten den Verlauf der Geschichte in ein willkürliches Wechselspiel menschlicher Regungen, guter und böser — die Leidenschaften herrschen vor — aufgelöst. Diese Behauptung ist nur zur Hälfte richtig. Die Aufklärung bereitet eine höhere Geschichtsauffassung vor, indem sie einerseits Ursache und Wirkung miteinander zu verknüpfen sucht — ein aus der Naturwissenschaft herübergenommenes Prinzip — und andrerseits den Verlauf des historischen Geschehens auf bestimmte Gedanken hin, denen sie gerne zur allgemeinen Anerkennung durchhelfen möchte, prüft. Die Historiker vor der Aufklärung haben sich meistens damit begnügt, Beispiele zur Warnung oder Nachahmung zu erzählen. Noch Bodin[5]) bestimmt die Geschichte als die vera narratio der menschlichen, natürlichen und göttlichen Dinge. Die Aufklärung geht daran, die Historie zu einer Wissenschaft zu erheben, die auf die Weltanschauungs-

[1]) Bernheim a. a. O. 224.
[2]) Fueter a. a. O. 317.
[3]) former un corps bien proportionné de tous ces membres épares, 35, 30.
[4]) Schlözer a. a. O. I, 9.
[5]) Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Paris 1572, S. 10. Vgl. Mencke-Glückert, Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreform. 1916, S. 115.

fragen entscheidend Einfluß nehmen soll. Voltaire führt sein „Zeitalter Ludwig XIV." als „Philosophie" [1]) ein. Die Ausführung blieb allerdings hinter dem Vorhaben zurück. Der Begriff der „Idee" im Sinne der Hegelschen Auffassung ging der Aufklärung völlig ab. Die höheren Gedanken, die sie in der Geschichte suchte, waren nicht Ideen als Triebkräfte, sondern Ideale als Abstraktionen. An diesen Idealen werden die handelnden Personen gemessen; dabei stellt sich der große Abstand von diesen heraus. Wie wenige lassen sich vom humain esprit leiten und die Zahl derer ist auch nicht überwältigend groß, die die Tugend als Selbstzweck pflegen und sich nicht von selbstsüchtigen Beweggründen leiten lassen. Durch das Streben, belehrend zu wirken, verfingen sich die Historiker im kleinen und kleinsten des rein Menschlichen. Und dazu kam noch ein Umstand: die Handlungsweise historischer Persönlichkeiten wird nach Forderungen, die dem Historiker des 18. Jahrhunderts wertvoll waren, beurteilt. Aber was für das 18. Jahrhundert einen Wert hatte, dafür fehlte z. B. dem 5. jegliches Verständnis und umgekehrt. Die empfindlichste Schranke der Nutzabzweckung der aufgeklärten Geschichtsschreibung liegt in dem mangelhaften Verständnis für die Eigenart der historischen Gestalten, die für Forderungen eintraten, mit denen die Aufklärung nichts mehr anzufangen wußte. Man war alsdann nur allzuleicht geneigt, diesen die Vernünftigkeit abzusprechen; die Gleichung Unvernunft und mangelndes sittliches Empfinden war alsbald vollzogen.

5. Die Stellung der Profanhistorie zur religiösen Frage war durch das veränderte Weltbild bestimmt. Wie die Philosophie sich der theologischen Bevormundung entzog, so ging auch die Historie ihre eignen Wege [2]). Von naturwissenschaftlichen Voraussetzungen erhob man Bedenken gegen den Vorsehungsglauben. Wenn alles durch das Zusammenwirken von Ursache und Wirkung, also auf natürliche Weise zustandekommt, wozu dann noch die Annahme einer besonderen transzendentalen Leitung des Geschehens? Das Rätselhafte und Schaurige erklärt sich leichter aus dem zufälligen Zusammentreffen von Begleitumständen. Der Skeptiker Hume war zurückhaltend, dagegen erklärte der Spötter Voltaire in seinem Roman „Candide" den Vorsehungsglauben für Aberwitz; die Zerstörung Lissabons durch das viel besprochene Erdbeben 1755 war für ihn hiefür der durchschlagendste Beweis. Und selbst wenn das Walten einer göttlichen Vorsehung zugegeben wird, schaltet man aus dem Weltgeschehen das Wunder aus. In der Ausbreitung des Christentums erblickt E. Gibbon die Weisheit der Vorsehung, die sich oft herablasse, die Leidenschaften des menschlichen Herzens als Mittel zur Herbeiführung ihrer Zwecke zu gebrauchen, andrerseits deckt er in seiner Darstellung die „natürlichen" Ursachen auf, denen die Kirche ihren Aufschwung verdankt. „Leichtgläubigkeit vertrat die Stelle des Glaubens; dem Fanatismus erlaubte man die Sprache der Begeisterung anzunehmen; Wirkungen des Zufalls oder Betrugs wurden übernatürlichen Ursachen zugeschrieben" [3]). Damit verschiebt sich das Geschichtsbild der alten Kirche.

Der historische Werdegang der christlichen Kirche wird seines transzendentalen Charakters entkleidet. Die Kirchengeschichte wird nach den gleichen Maßstäben beurteilt wie der historische Verlauf irgendeiner andern gesellschaftlichen Organisation. Die Kirche wird mitten in das Weltgetriebe hineingestellt und auf ihren

[1]) Werke 35, 31.

[2]) Richard Fester, Die Säkularisation der Historie (histor. Vierteljahrsschrift 11 (1908), 441—459.

[3]) Decline and fall of the Roman empire 1776/88; in deutscher Uebersetzung Wien 1790/92. I, S. 368.

Kulturgehalt hin geprüft. Man läßt sie soweit gelten, als sie die „Aufklärung" zu allen Zeiten gefördert habe. Der hohe sittliche Gehalt der christlichen Religion wird ohne weiteres zugegeben; aber ihre Vertreter trifft der Vorwurf, daß sie den Aufstieg der Menschheit ungeachtet der hohen Güter, die ihnen zur Verwaltung anvertraut wurden, aus Eigennutz und Beschränktheit durch Streitigkeiten um Widervernünftiges gehemmt hätten. In Goethes scharfem Gericht über die Reformation, „alles übrige (außer Luthers Charakter) sei ein verworrener Quark, der uns täglich zur Last falle" — bei andern Gelegenheiten hat er sich allerdings anders geäußert — und seinem Urteil über die Kirchengeschichte als einem Mischmasch von Irrtum und Gewalt klingt die Stimmung der Aufklärung nach. Die Kirchenhistorie wurde genötigt, zu den von der Profanhistorie aufgeworfenen Fragen Stellung zu nehmen.

II. Die Kirchenhistoriker der Aufklärung an den deutschen Universitäten.

Der Begriff der Kirchengeschichte ist gewiß so alt wie die Theologie selbst, aber die Erschließung der Vergangenheit war nicht Selbstzweck, sondern sollte in der Hauptsache der Apologetik und Polemik wirksames Beweismaterial liefern. Unter diesen Umständen kam die Kirchenhistorie als selbständige theologische Disziplin nicht in Betracht; sie wurde auch dementsprechend mehr nebenbei betrieben. Aber die Zeiten änderten sich. Es war eine weitausschauende katholische Kirchengeschichtsschreibung aufgekommen und die aufwärtsstrebende Profanhistorie hatte sich auch kirchenhistorischen Fragestellungen zugewandt. Der Umschwung in der gesamten Denkungsart hatte die Kirchenhistorie in den Vordergrund des Interesses geschoben. Es hatte sogar den Anschein, als habe sie die Führung in der obersten Fakultät angetreten.

Es traf sich gut, daß im entscheidenden Augenblick eine neue theologische Fakultät ins Leben trat, die durch die Vergangenheit nicht belastet selbständige Wege einschlagen konnte, und es fügte sich glücklich, daß sich Männer fanden, die diese Arbeit mit fester Hand anfaßten. Aus den wissenschaftlichen Bedürfnissen der veränderten Kulturlage herausgeboren wurde die Universität Göttingen in der Tat der Mutterboden der modernen protestantischen Kirchenhistorie [1]). Die Hochschule war von vorneherein als Pflanzstätte der modernen Geistesrichtung gedacht, wobei sie zwischen den verschiedenen Extremen die Mitte halten sollte. Freiherr G. A. von Münchhausen, ihr geistiger Vater, wünschte auf den Lehrstühlen Gelehrte, „deren Lehre weder zum Atheismo noch Naturalismo leite, welche weder die articulos fundamentales religionis evangelicae anfechten noch den Enthusiasmus noch ein evangelisches Papsttum einführen". Der konfessionelle Charakter war zwar nicht abgestreift, aber der neuen Universität wurde trotzdem nicht, wie es die Stiftungsurkunden der protestantischen Hochschulen im 16. Jahrhundert forderten, die Aufrechterhaltung der reinen Lehre zur Pflicht gemacht. Den Stiftern kam es vor allem auf die Heranbildung einer akademischen Jugend an,

[1]) Karl VI. genehmigte die Gründung am 13. I. 1733. Joh. Pütter, J. Saalfeld, G. S. Oesterley, Versuch der akadem. Gelehrtengesch. v. d. Georgs-August-Universität zu Göttingen 1765/1838. I, 12 ff.

die den praktischen Aufgaben eines gesunden Staatslebens gewachsen wäre. Die humanistisch-historischen Studien, die damals neu aufblühten, boten die beste Gewähr für die Erreichung dieses Zieles. Die geographische Lage Göttingens begünstigte den Aufschwung dieser Wissenszweige. Der Kurfürst von Hannover, Georg, war zugleich König von England und mit der holländischen und französischen Wissenschaft konnten die Göttinger Forscher leichter Fühlung nehmen als es im übrigen Deutschland möglich war. Der freie Forschungsgeist, der in Göttingen waltete, lockte namhafte Gelehrte an. In der von Haller nach dem Vorbild der Berliner Akademie der Wissenschaften 1751 begründeten Gesellschaft der Wissenschaften erhielten die Gelehrten einen geistigen Mittelpunkt; die philologisch-historische Klasse förderte unmittelbar die historische Forschung. Durch die Göttinger Gelehrten Anzeigen, das erste deutsche Literaturblatt, beeinflußte die Gesellschaft das wissenschaftliche Leben im übrigen Deutschland. Die deutsche Geschichtswissenschaft erlebte in Göttingen eine Wiedergeburt. An der juristischen Fakultät lehrten Georg Christian Gebauer[1]), durch seine rechtshistorischen Arbeiten weithin bekannt, und Gottlieb Samuel Treuer[2]), 1729—1734 Professor der Geschichte in Helmstedt, der durch seine Forschungen über die Geschichte der Adelsfamilien sich einen Namen gemacht hatte. Die Vertreter der Geschichte an der philosophischen Fakultät verhalfen ihrer Disziplin zu hohem Ansehen[3]): Joh. David Koehler[4]), ein Pastorssohn, bearbeitete die histor. Hilfsdisziplinen, besonders die Chronologie und Münzkunde; Joh. Christ. Gatterer[5]), der Begründer des historischen Instituts, ein beliebter Dozent und angesehener Schriftsteller, behandelte in Abhandlungen und größeren zusammenhängenden Darstellungen das gesamte Gebiet der Geschichte; Christ. Gottl. Heyne[6]) befruchtete im Verein mit Winckelmann die Altertumskunde; Aug. Ludw. Schlözer[7]) ging der Blick für die großen kulturgeschichtlichen Zusammenhänge auf; Ludwig Timotheus Spittler[8]), in allem universalistisch gerichtet, wandte auch der Kirchengeschichte als einem wichtigen Zweig der Kulturgeschichte seine besondere Aufmerksamkeit zu.

Zur Profanhistorie an der philosophischen gesellte sich die Kirchenhistorie an der theologischen Fakultät. Die Behauptung, Münchhausen habe absichtlich die theologische Fakultät im Anfang so schwach besetzt, um ihr jeden Einfluß zu nehmen[9]), ist ungerechtfertigt. Die ersten Professoren der Theologie Magnus Crusius, Joachim Oporin, Christ. Aug. Heumann und Jak. Wilh. Feuerlein waren keine minderwertigen Kräfte; besonders haben die beiden letzteren eine reichhaltige literarische Tätigkeit entfaltet[10]). Die Augen aller wandten sich aber bald nach der theologischen Fakultät, als es dem geistigen Vater der Georgia Augusta 1747 gelang, den erprobten Berater bei der Universitätsgründung, Joh.

---

[1]) Pütter a. a. O. I, 126—132; II, 31 f.
[2]) Ebd. I, 47—58.
[3]) Waitz, Die Göttinger Historiker von Köhler bis Dahlmann, in „Die Göttinger Professoren", 1872, S. 231 ff.; G. Wolf, Einführung in das Studium der neueren Geschichte, S. 202 f., 208 ff.
[4]) Pütter, I, 101 ff.; II, 47; Allgem. deutsche Biogr. 16, 442 f. Wegele.
[5]) Pütter I, 177 ff.; Allgem. deutsche Biogr. 8, 410—413, Wegele.
[6]) Pütter I, 180 ff.; Wolf a. a. O. 207.
[7]) Pütter I, 180 ff.; Wolf 207.
[8]) Planck, Spittler als Historiker, in der 5. Aufl. von Spittlers Grundriß d. Gesch. der christl. Kirche, S. 11—38.
[9]) Die Univers. Göttingen, S. 14.
[10]) Pütter a. a. O. 115—121.

Laurenz Mosheim[1]) zu bestimmen, aus Helmstedt nach Göttingen zu übersiedeln. Als erster und einziger Kanzler der Universität verlieh dieser seiner Fakultät ein gewisses moralisches Uebergewicht im Universitätsverband, als Gelehrter brachte er die Wissenschaft, die er vertrat, zu Ehren und Ansehen. Er war nicht nur der bedeutendste Theologe seiner Zeit und ein beliebter Kanzelredner, sondern als humanistischer Gelehrter überhaupt eine europäische Berühmtheit. Man nannte ihn den ersten deutschen Prosaisten. Seine Sprachenkenntnis, die er in zahlreichen Uebersetzungen verwertete, flößte Bewunderung ein. An der Gründung der Göttinger gelehrten Gesellschaft war er in hervorragender Weise mitbeteiligt[2]). 1732 wurde er zum Präsidenten der Deutschen Gesellschaft in Leipzig gewählt – „ubi Mosheimus, ibi academia". — Er war das Ideal eines deutschen Gelehrten nach dem Herzen der Gründer der Göttinger Alma mater, besonders infolge seiner versöhnlichen und vermittelnden theologischen Haltung — „weder Pietist noch allzu orthodox" wie er sich selbst bezeichnete. Sein Wissen und Können stellte er in den Dienst der Kirchenhistorie. Durch seine Methode wie durch seine umfassende kirchenhistorische Schriftstellerei wie nicht minder als Dozent wurde er der Vater der modernen Kirchengeschichte[3]). Er zeigte als erster, wie man überhaupt die Kirchenhistorie als Wissenschaft anfassen müsse; er hat zuerst die kirchenhistorischen Fragen als wissenschaftlich-historische und nicht dogmatische Probleme empfunden und bei seinen Untersuchungen historisch-kritische Ergebnisse angestrebt. Wo er nicht ohne weiteres mit ja oder nein entscheiden konnte, schloß er ruhig mit einem „non liquet." Bei strittigen Fragen setzte er sich mit den Fachgenossen unter Beobachtung streng wissenschaftlicher Grundsätze auseinander. Seine Sprachkenntnis ermöglichte es ihm, die ausländische Kirchenhistorie heranzuziehen. Tillemont, Basnage, Norig, Voß, Lequien, Dodwell, Wadding u. a. sind ihm wohl vertraut. Tolands Behauptungen über die Anfänge der christlichen Kirche zerpflückt er mit sicherem Griff. Die Vielseitigkeit, die seinem Wesen eignete, kommt auch in seiner kirchenhistorischen Arbeit zur Geltung. Neben einer Reihe gründlicher Einzeluntersuchungen lieferte er zusammenhängende Darstellungen; er wagte sich selbst an die entferntesten Gebiete, wie die chinesische und tatarische Kirchengeschichte heran; ebenso an die durch Arnold in Verruf gekommene Ketzergeschichte, wobei er aber von der üblichen kirchlichen Auffassung beträchtlich abrückte. In seinen Darstellungen reiht er nicht, wie es bisher meist üblich war, Einzelbilder und Einzelpersonen aneinander, sondern sucht sie miteinander innerlich zu verbinden, um dadurch in das innere Wesen der Dinge einzudringen. Die Geschichte stellt sich ihm als ein großes zusammenhängendes Gebilde dar, das als solches nach ganz bestimmten selbständigen wissenschaftlichen Prinzipien bearbeitet werden müsse.

Sein Nachfolger im Lehramt, Christian Wilhelm Franz Walch[4]) fügte sich würdig in den Gesamtrahmen der Universität ein, wenn ihm auch der weite Blick seines Vorgängers abging. Einer Gelehrtenfamilie entstammend — sein Vater Joh. Georg, Theologieprofessor in Jena, sein Bruder Professor der Philosophie, sein Großvater der gelehrte Buddeus — wurde er in jungen Jahren mit den Fragen, die damals die Theologie und Kirche bewegten, vertraut. In seinem

[1]) Karl Heussi, J. L. Mosheim 1906, u. die K.G.schreibung Joh. L. v. Mosheims 1904. N. Bonwetsch, M. als Kirchenhistoriker, in d. Festschrift zur Feier des 150jähr. Bestehens der Kgl. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen, 230—261.

[2]) N. Bonwetsch, M. als Kirchenhistoriker, 237—243.

[3]) Vgl. Vorrede des Uebersetzers seines vollständigen K.G. des NTs. (Joh. Aug. Christ. Einem), 1. Bd. 1. Teil. 2. Aufl., S. 3a.

[4]) Tschackert, Allgem. deutsche Biogr. 40, 646—650.

Elternhause kreuzten sich orthodoxe und pietistische Einflüsse. In aufrichtiger Herzensfrömmigkeit — „ganz unvergleichliche Gottergebenheit und Duldsamkeit", rühmte ihm die Fakultät im Nachruf nach — wußte er bei warmer Verteidigung seines Bekenntnisses die Mitte zwischen beiden Richtungen einzuhalten, ohne sich dabei den Forderungen der Aufklärung zu verschließen. Seinen theologischen Standpunkt suchte er historisch und nicht dogmatisch zu begründen. Er war zwar nicht so schöpferisch wie Mosheim, aber ein zuverlässiger Sammler historischen Materials aus den verschiedenen Gebieten der Kirchengeschichte — Ketzer-, Papst-, Konzils-, Reformationsgeschichte —, das er nach brauchbaren methodischen Grundsätzen darzulegen verstand. Besonders hat er sich um die Erforschung des Mittelalters verdient gemacht; er hat dieses Gebiet für die protestantische Forschung erobert.

Die Universität folgte dem Zuge der Zeit, als sie an Walchs Stelle Gottl. Jakob Planck[1]), einen ausgesprochenen Vertreter des Supranaturalismus, berief. Wie seinen beiden Vorgängern wird auch ihm Frömmigkeit und Versöhnlichkeit nachgerühmt; theologischen Kontroversen wich er aus. Als Kirchenhistoriker vereinigte er in sich die Vorzüge seiner beiden Vorgänger; mit Fleiß und Ausdauer vertiefte er sich in die Quellen und hielt sich dabei den Blick für die tieferen Zusammenhänge des historischen Geschehens offen. Er ist der eigentliche Begründer des subjektiven Pragmatismus, den er mit Erfolg auf die Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs und die Geschichte der Kirchenverfassung anwandte. So wurde er der Vater der vergleichenden Symbolik und der Geschichte der Theologie.

Neben Planck las über Kirchengeschichte dessen Freund und Landsmann, der vielseitige Friedrich Stäudlin[2]), der in allen theologischen Disziplinen dozierte und schriftstellerte. — Vgl. sein Lehrbuch der Enzyklopädie, Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften, 1821. — Mit Vorliebe behandelte er historische Themen, besonders geistesgeschichtliche: „Geschichte und Geist des Skeptizismus", 1794. — Das Christentum erschien ihm nur durch die Vereinigung von Rationalismus und Supranaturalismus haltbar.

Dem Beispiele Göttingens folgend haben auch die übrigen deutschen theologischen Fakultäten der Kirchenhistorie im Lehrplan Rechnung getragen. So wurde in Tübingen durch die Visitationsrezesse vom 24. Juli 1744 und 15. Dezember 1751 dem Extraordinarius aufgetragen, im Winter über Kirchengeschichte zu lesen bzw. es ihm freigestellt, statt des zweiten Kontroversenkollegs, wozu er verpflichtet war, die ganze Kirchengeschichte in Perioden zu behandeln. In der Studienordnung in dem Jahre 1794 erscheint die Kirchengeschichte als selbständige theologische Hauptdisziplin[3]). Aber die kirchenhistorischen Leistungen blieben allenthalben weit hinter denen Göttingens zurück.

Einigermaßen reichen an sie nur die von Halle heran. Hier hat Siegmund Jakob Baumgarten[4]) der wissenschaftlichen Behandlung der Kirchenhistorie die Bahn gebrochen. Er verfocht die Inspirationslehre der Schrift und hielt nach dem Gottesdienst asketische Stunden ab. Aber die Pietisten trauten

---

[1]) Fr. Lücke, G. J. Planck, 1835, Allgem. deutsche Biogr. 26, 224—227. Wagenmann.

[2]) Selbstbiographie, hrsg. v. J. T. Hansen, 1826; Pütter III. 286—291, IV, 273 f.; Tschackert, Allgem. deutsche Biographie 35, 516—520.

[3]) K. v. Weizsäcker, Lehrer u. Unterricht an der ev.-theol. Fakultät d. Universität Tübingen, 1877.

[4]) Allgem. deutsche Biogr. 2, 9 G. Frank; Meusel, 1, 245—255; W. Schrader, Gesch. d. Friedrich-Universität in Halle, 291—294.

ihm nicht. Sein Schüler Semler, der ihm in seiner Selbstbiographie ein Ehrendenkmal gesetzt hat, rühmt ihm nach, er habe nicht nur die Unschuld und Unschädlichkeit, sondern auch die große Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit der sog. neueren Weltweisheit für die Theologie erkannt. Die Kirchengeschichte förderte er weniger durch literarische Arbeiten, wiewohl unter seinen zahlreichen Schriften sich auch solche kirchengeschichtlichen Inhaltes finden, als vielmehr durch die persönlichen Anregungen im Schüler- und Freundeskreis, besonders bei Behandlung der Dogmen. Durch seine gelehrten Anzeigen vermittelte er die Kenntnis der ausländischen Aufklärungsliteratur [1]). Aus Semlers Selbstbiographie gewinnen wir einen unmittelbaren Eindruck von dem befruchtenden Gedankenaustausch zwischen dem Meister und seinen Schülern, die aus seinen Aufstellungen vielfach erst die Folgerungen zogen, vor denen er selbst zurückscheute.

In erster Linie gilt dies von seinem Schüler, der den Lehrer überragt, Johann Salomo Semler [2]). Aus dem frommen pietistischen Elternhaus hat er sich zeitlebens den Drang nach religiöser Vertiefung bewahrt, anderseits hat die Bekanntschaft mit der modernen Wissenschaft bei ihm die Ueberzeugung befestigt, daß das kirchliche Leben der Gegenwart zu seinem Aufblühen einer Neugestaltung der Theologie auf Grund der modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse dringend benötige. Zu diesem Zwecke untersuchte er die Grundlagen des Christentums kritisch-historisch. In der Geschichte der biblischen Textkritik, Hermeneutik, Exegese, Kanonsforschung hebt mit seinen Untersuchungen ein neues Blatt an. Kritisch beleuchtet er das ganze Gebiet der Kirchengeschichte; wie Baumgarten geht er mit besonderer Sorgfalt der Entstehung der Dogmen nach; so wird er der Begründer der Dogmengeschichte. Zugleich durchackert er die verschiedenen theologischen Grenzgebiete mit unersättlicher Wißbegierde und eisernem Fleiß. Nach allen Richtungen hat Semler die theologische Wissenschaft befruchtet, nicht mehr Pietist und noch nicht Rationalist, wohl aber Empirist in seiner Religionswissenschaft. Durch den Radikalismus eines Bahrdt und Reimarus beunruhigt, verteidigte er gegen Ende seines Lebens sogar das Wöllnersche Edikt und sprach sich gegen die Abweichungen von der lutherischen Kirchenlehre im Unterricht aus. „Ich bin weder ein Rationalist noch ein Sozinianer oder Arianer, sondern ein ehrlicher treuer lutherischer Professor, der seinen Eid zu bereuen oder zu brechen gar keine Ursache hat." Im Alter vereinsamte er; die Aufklärer rückten von ihm ab, die Orthodoxen trauten ihm nicht. In den letzten Lebensjahren wurde er sogar Theosoph und Rosenkreuzer. Er steht an der Wende zweier Zeiten, der typische Vertreter der Uebergangszeit, oft verkannt und falsch beurteilt, aber im Grunde stets treu seinem Ideal: dem Ausgleich zwischen Religion und Wissenschaft unter Vermeidung aller in ihnen nicht begründeten Einseitigkeiten.

Seine zahlreichen Schüler setzten sein Werk fort. Wie er über Baumgarten hinausgewachsen war, so diese über ihn; sie entfernten sich immer mehr vom pietistischen Mutterboden der Hallischen Theologie und näherten sich dem ausgesprochenen

---

[1]) Zscharnack, Lessing und Semler, S. 29 ff.

[2]) Lebensbeschreibung, von ihm selbst abgefaßt, 2 Bde, 1781/82; H. Schmid, Die Theol. Semlers, 1858; Allgem. deutsche Biogr. 33, 698—704, Tschackert; Frank G. III, 61—77; Gastrow, P., J. S. S. in seiner Bedeutung für die Theologie, 1905; L. Zscharnack, Semler und Lessing, 1905; bes. S. 168—210; Derſ., J. S. S. in RGG. V, 594 ff.; Heinr. Hoffmann, Die Theologie S. 5, 1905; G. Huber, J. S. S., seine Bedeutung für die Theologie, 1906; RE³ 18, 203—209; G. Karo, S. in s. Bedeutung f. d. Theologie, 1905; Mirbt, Meusel 13, 89—107; Baur 132—144; Schrader I, 473—481.

Rationalismus — Johann August Nößelt[1]) und Johann Friedrich Gruner[2]).

Langsamer als an den beiden jüngsten Gründungen, Göttingen und Halle, vollzog sich der Uebergang zur neuen Geistesrichtung an den übrigen Universitäten. Aber fast alle sind durch einen oder mehrere Vertreter an dem Aufschwung der kirchenhistorischen Forschung mitbeteiligt.

Einen gewissen Lichtpunkt der letzten Jahre der 1809 aufgelösten Universität Helmstedt bildet die verhältnismäßige Höhenlage der kirchenhistorischen Forschung unter Philipp Konrad Henke[3]), der als Darsteller des Gesamtverlaufs der Kirchengeschichte ebenso geschätzt war wie als Herausgeber wissenschaftlicher Zeitschriften. In Tübingen behandelte die Kirchengeschichte als selbständige theologische Disziplin zuerst Christian Mathäus Pfaff, zugleich einer der Begründer des modernen Kirchenrechts. In Jena bereitete Johann Georg Walch[4]), der allerdings vom strengen Luthertum nichts preisgeben wollte, besonders durch seine reformationsgeschichtlichen Arbeiten der neuen Richtung den Weg, die Johann Traugott Leberecht Danz[5]) und der Dogmenhistoriker Ludw. Friedr. Otto Baumgarten-Crusius[6]) mit Erfolg vertraten.

Von den Leipziger Theologen der neuen Richtung waren ausgesprochene Kirchenhistoriker Heinrich Gottlieb Tzschirner[7]), ein offenbarungsgläubiger Rationalist mit kantischem Einschlag, und Christ. Friedr. Illgen[8]), ein rationalistischer Supranaturalist. — In Marburg a. L. brachte die Kirchengeschichte zu Ehren Wilhelm Münscher[9]), der eigentliche Begründer der Dogmengeschichte, der allerdings ohne tieferes Verständnis für die inneren geistigen Zusammenhänge die Entstehung der Dogmen zum erstenmal aus den Quellen beleuchtete. Nach seinem eigenen Ausspruch hat ihm „der Anblick des beständigen Schwankens der menschlichen Meinungen eine große Friedensliebe und Mäßigung in Beurteilung anderer eingeflößt, die an Skeptizismus grenzt, wobei jedoch die Grundlagen der Religion und Moral ihm unerschütterlich blieben".

In Wittenberg setzte sich mit großer Wärme für die Kirchengeschichte Joh. Math. Schroeckh[10]), ein Schüler Mosheims, ein, „kein philosophisch

---

[1]) H. H. Niemeyer, Leben, Charakter u. Verdienst J. A. Ns., 1809; Allgem. deutsche Biogr. 24, 25 ff. G. Frank; Das gelehrte Deutschland 5, 450 ff.; Schrader 301 ff.

[2]) RE³ 16, 453; Schrader 303, 472 f.; Meusel 4, 419—422.

[3]) H. W. Just. Wolff u. E. K. Bellmann: H. Denkwürdigkeiten aus seinem Leben, 1816; Allgem. deutsche Biogr., 11, 754 ff. Kolde; RE³ 47, 680 ff. E. Henke; Ersch. Gruber 11. 5. 309—14; Baur, 192—197; G. Frank III, 358 f.

[4]) E. J. Walch, Lebenscharakter des wohlseligen Herrn Kirchenrates D. Joh. Georg Walch, 1777; Meusel 14, 360—370; Allgem. deutsche Biogr. 40, 650 ff. Tschackert; RE³ 20, 792 ff. Kawerau.

[5]) RE³ 4, 480 ff. G. Frank, Die Jenaische Theologie S. 112.

[6]) Ernst Böhme, 350 Jahre jenaischer Theologie 27—37.

[7]) Biographien v. Politz, Krug, Goldhorn, Tittmann, alle 1828; Allgem. deutsche Biogr. 39, 62—66 G. Frank; RE³ 20, 178—182. P. M. Tzschirner; Kirn, Die Leipziger theol. Fakultät 177 f.

[8]) RE³ 9, 61 Palt; Allgem. deutsche Biogr. 14, 23 Lechler.

[9]) Allgem. deutsche Biogr. 23, 22 Holtzmann; RE³ 13, 537 Hauck; L. Wachler, Ms. Lebensbeschreibung u. nachgelassene Schriften, 1817.

[10]) Allgem. deutsche Biogr. 32, 498—501 G. Frank; H. G. Tzschirner, Ueber Sch.s Leben, Charakter u. Schriften, 1802; Friedensburg, Gesch. d. Univers. Wittenberg S. 401 ff.

genialer Kopf, daher ungern bei dem reinen Gedanken verweilend, eine gleichsam historische Seele, doch ohne das Talent einer kunstreichen plastischen Darstellung“ [1]).

III. Die grundsätzliche Auffassung der Kirchengeschichte.

1. Begriff der Kirchengeschichte.

Der Begriff der Kirchengeschichte richtet sich nach dem Kirchenbegriff. Die Orthodoxie hat die Zugehörigkeit zur Kirche vom Bekenntnis der reinen Lehre abhängig gemacht. Die Kirchengeschichte behandelt demnach die Wechselbeziehungen zwischen den Bekennern und Verächtern dieser. Die Geschichte der „Kirche“ im eigentlichen Sinne des Wortes umfaßt sohin die Schicksale der Rechtgläubigen.

Der Pietismus setzte an Stelle der Rechtgläubigkeit die „Bekehrung“ und unterschied in der Kirchengeschichte zwischen „Bekehrten“ und „Unbekehrten“; der Umfang der „Kirche“ wurde erweitert und zugleich verengt: es erfolgte die Ehrenrettung vieler von der Orthodoxie Verdammter und es wurde über bewunderte Leuchten dieser der Stab gebrochen.

Unter dem Eindruck der Wandlungen, die sich in der religionsgeschichtlichen und staatskirchenrechtlichen Betrachtung vollzogen, bildete die Aufklärung den Kirchenbegriff um. Wir müssen zum Verständnis dieser Umprägung auf jene Voraussetzungen kurz eingehen.

Die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, mit der sich die Aufklärung auseinandersetzt, ist durch folgende Erwägungen bestimmt:

a) Die natürliche und die geoffenbarte Gotteserkenntnis werden zusammengelegt. Der Schwerpunkt der Betrachtung verschiebt sich nach jener hin. Die Vernunft erscheint als die natürliche Offenbarung, diese als übernatürliche Vernunft. Das Christentum wird als die Religion verstanden, die den Forderungen der Vernunft am besten entspricht. An der Vernunftmäßigkeit ihrer Grundsätze wird ihre Vollkommenheit erwiesen. Das Dogmatische tritt in den Hintergrund. Die Theologie wird Weltweisheit, Erfahrungswissenschaft [2]).

b) Die „Offenbarung“, die der Vernunft zuteil wird, beschränkt sich nicht auf die Mitteilung von einzelnen übersinnlichen Erkenntnissen. „Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlecht geschehen ist und noch geschieht.“ Gott teilt der Menschheit die höhere Erkenntnis planmäßig und stufenweise im Verlauf ihrer Geschichte mit. Die Orthodoxie ist damit erledigt. Die Rechtgläubigen haben keinen Vorzug vor den aufgeklärten Frommen. In jeder Religion stecken Wahrheitsmomente, aber keine darf den Anspruch erheben, die vollkommene zu sein. „Die Zeit eines neuen Evangeliums wird kommen, in der die Menschheit zur völligen Aufklärung gelangen und diejenige Reinheit des Herzens hervorbringen wird, die uns die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben fähig macht“ [3]).

[1]) Frank a. a. O. III, 84.

[2]) Vgl. W. G. Leibniz' theolog. System, hrsg. v. Karl Haas, S. 2; Chr. v. Rommel, Leibniz u. der Landgraf Ernst v. Hessen-Rheinfels, ein ungedruckter Briefwechsel, S. 195 f.; Christ. Wolff, Theologia naturalis, 1739, S. 10, 19 ff.

[3]) Lessing, „Erziehung des Menschengeschlechtes“, sämtl. Schriften hrsg. v. Franz

c) Der Nachdruck wird auf das praktische Christentum, das sich in Tugendübung bekundet, gelegt. Die Religion Jesu wird als die echteste Humanität verstanden. Sie soll deshalb den Fähigkeiten und Kräften des Menschen die reinste Richtung geben, die innigste Zufriedenheit, die wirksamste Güte und Menschenliebe d. i. die Nachahmung des Höchsten und Schönsten im menschlichen Bilde wirksam fördern [1]).

d) Kants Untersuchung über „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" [2]) führt zu einer Umprägung der religionsgeschichtlichen Stellung von Christentum und Kirche. Die Idee eines Gott wohlgefälligen Menschen, der uns zum Vorbild gemacht wird, liegt nach Kant schon in unserer Vernunft [3]). In dieser Idee spiegelt sich zugleich der Zweck der Schöpfung: „die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit" wider. Ihre Verwirklichung ist an die Herrschaft des guten Prinzips geknüpft. Diese „ist nicht anders erreichbar als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen" [4]). Ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, unsichtbar als eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltenregierung, sichtbar als die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt [5]). Die sichtbare Kirche geht allemal von irgendeinem historischen Glauben aus, der sich auf eine heilige Schrift gründet [6]); so gibt es vielerlei Arten von Glauben, aber nur eine wahre Religion d. i. den reinen Religionsglauben, der sich gänzlich auf Vernunft gründet und deshalb als notwendig die wahre Kirche auszeichnet [7]). „Es ist also eine notwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, daß die Religion endlich von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, damit Gott sei alles in allem" [8]). Das Christentum bezeichnet Kant in diesem Zusammenhang als „eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann" [9]).

Auf den Kirchenbegriff wirkte aber noch die neu aufgekommene Beurteilung des Verhältnisses von Staat und Kirche ein. Das landesherrliche Kirchenregiment, wie es sich im Luthertum durchgesetzt hatte, erfuhr im 18. Jahrhundert von naturrechtlichen Erwägungen aus eine völlige Umdeutung. Während das Episkopalsystem, das kirchenrechtliche System der Orthodoxie [10]), nachzuweisen suchte, daß dem Landesherrn das Recht zustehe, in seinem Gebiet keine abweichende Lehrmeinung zuzulassen, erklärten die Vertreter des

---

Muncker, XIII, 416—436. H. Loofs, Lessings Stellung zum Christentum, S. 7 ff.; K. Beth, Die Entw. d. Christentums zur Universalreligion, S. 24 ff.; R. Wegener, Das Problem der Theodizee, S. 99 ff.

[1]) Herder, Sämtl. Werke, hrsgb. v. Bernh. Suphan, X, S. 286, XIII, 163. Vgl. Joh. Nindk, Die Begründung der Religion bei Herder, und H. Stephan, Herders Philosophie.

[2]) Paul Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, S. 305—351. Herm. Cohen, Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte. 2. Aufl. S. 455—480.

[3]) Sämtl. Werke, hrsg. v. G. Hartenstein, VI. 157.

[4]) S. 190. [5]) S. 198.

[6]) S. 200. [7]) S. 213. [8]) S. 219. [9]) S. 261.

[10]) Fr. Jul. Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre u. Recht der Protestanten, S. 21.

sog. Territorialsystems die Unduldsamkeit als mit dem Wesen des Staatskirchentums unvereinbar. Der Landesherr habe die Pflicht, den äußeren Frieden im Staate zu erhalten, nicht aber das Recht, um des wirklichen oder vermeintlichen Seelenheiles seiner Untertanen willen die Gewissensfreiheit derselben zu verletzen [1]).

Das Territorialsystem bedrohte die Selbständigkeit der Kirche dem Staate gegenüber. Diese Gefahr suchte das Kollegialsystem abzuwehren, indem es die sichtbare Kirche als eine freie Gesellschaft faßte, „die unter keiner Macht stehe als unter dem Willen der einzelnen frei verbundenen Glieder" — so nach der Definition von Math. Pfaff [2]). „Die Glieder verstehen und verbinden sich über ihr Glaubensbekenntnis, richten Gottesdienst nach ihrer Willkür ein, machen leges conventionales und bieten den aus, der wider gegebene Parole sich nicht dazu bequemen will" [3]). Als Gesellschaft kommt demnach die Kirche durch einen Gesellschaftsvertrag zustande und ordnet ihre Angelegenheit selbständig. Die Uebergabe von kirchenhoheitlichen Rechten an den Staat erfolgte freiwillig [4]). Unter diesen Voraussetzungen muß es selbstverständlich auch andern religiösen Gesellschaften, sofern sie die Lebensinteressen des Staates nicht verletzen, unbenommen bleiben, sich als selbständige Körperschaften einzurichten [5]).

Unter dem Eindruck dieser neuen Erkenntnisse haben die Dogmatiker der Aufklärung dem Kirchenbegriff eine zeitgemäße Ausprägung zu geben sich bemüht [6]):

1. Es wird die alte Begriffsbestimmung nach Tunlichkeit beibehalten. Joh. Friedr. Gruner [7]) versteht unter Kirche „die Gesamtheit der Christen, die von der Apostel Tagen über den Erdkreis weit verbreitet in Gesellschaften und kleinen Verbänden mannigfach geteilt ist" [8]). Nach Sam. Friedrich Nathan. Morus [9]) heißt „die ganze Summe der Menschen, die irgendwo auf dem ganzen Erdkreise die Christuslehre annehmen, die Kirche Christi" [10]). Joh. Christ. Döderlein [11]) definiert die Kirche als „die Gesamtheit derjenigen, welche sich nach Christus und seiner Lehre nennen" [12]). Jul. Aug. Wegscheider [13]) nennt „jene menschliche Gesellschaft, welche die christliche Religion nach einer bestimmten Lehrform öffentlich bekennt", Kirche [14]); er fügt ausdrücklich hinzu, daß hiebei die biblische Lehre dem Verständnis unserer Zeit angepaßt sei. Jak. Christ. Eckermann [15]) bezeichnet als christliche Kirche „die

---

[1]) Vgl. Christ. Thomasius, Theses inaugurales de iure principis circa haereticos S. 12.

[2]) Vgl. Just. Heinrich Böhmer, Jus ecclesiasticum protestantium, Halle 1473, bes. Bd. II, 1—52 de iure circa libertatem conscientiae.

[3]) Math. Pfaff, Akad. Reden über d. Kirchenrecht, 1742, S. 38 f.

[4]) Stahl, a. a. O. S. 37. [5]) Ebenda.

[6]) G. J. Planck, Gesch. der christl. kirchl. Gesellschaftsverfassung: I, S. V „Es war mein Wunsch, eine reine Geschichte der christlichen Kirche als eines äußeren gesellschaftlichen Instituts zu geben."

[7]) Prof. in Halle, † 1788. Vgl. G. Frank, Geschichte der protest. Theologie III, 118 f.

[8]) Institut. theologiae dogmat. S. 599 f.

[9]) Prof. in Leipzig, † 1792; Frank III, 114 ff.

[10]) Dogmatik, S. 261.

[11]) Prof. in Jena, † 1792; Frank III, 113 f.

[12]) Institutio theolog. christian. II, 820.

[13]) Prof. in Halle, † 1849; Frank III, 337 f.

[14]) Institutiones theologiae christianae dogmaticae, S. 659.

[15]) Prof. in Kiel, † 1837; Frank III, 336 f.

Gesellschaft von Bekennern der Religion, welche Jesus Christus gestiftet hat und welche Jesum Christum als den König des Reiches Gottes, dem nach Gottes Willen alle glauben und folgen sollen, anerkennen und verehren“ [1]). Joh. Heinr. Tieftrunk [2]) erklärt „ein Gemeinwesen unter moralischen und zugleich göttlichen Gesetzen“ für eine Kirche; ergänzend bemerkt er, es handele sich hiebei um eine Verbindung von Menschen, „um sich jener erhabenen Idee eines Reiches Gottes so viel als möglich zu nähern“ [3]). — Die drei ersten der genannten Theologen gehören der älteren Periode an, die letzteren stehen unter dem Einfluß der kantischen Philosophie. Mit Ausnahme von Tieftrunk, der einfach Gedanken aus Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ herübernimmt [4]), machen die Dogmatiker die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche vom persönlichen Bekenntnis zu Christus abhängig; bei „den göttlichen Gesetzen“ denkt übrigens auch Tieftrunk an Worte des Meisters, die für die Gemeinschaft Norm und Richtschnur sein sollen. Es ist ein bestimmtes Lehrbekenntnis, an das sich alle zu halten haben, die auf den christlichen Namen Anspruch erheben, und es ist eine bestimmte Gemeinschaft, der sich alle anschließen müssen, die zur Kirche gezählt werden wollen. „Bekenntnis“ und „Gemeinschaft“, das sind die beiden Kennzeichen der „Kirche“ auch nach der Anschauung der alten Dogmatiker. Die neueren lassen sich von diesen auch darin belehren, daß sie alle die Eigenschaften der Kirche, an denen diese festgehalten haben, wie Heiligkeit, Einheit, Apostolizität, Unterscheidung in sichtbare und unsichtbare, wahre und falsche Kirche usw. ebenfalls eingehend erörtern. Aber „Bekenntnis“ und „Gemeinschaft“ haben bei ihnen doch eine andere Ausprägung erhalten.

2. Beim „Bekenntnis“ denken die Dogmatiker der Aufklärung nicht in erster Linie an die Kirchenlehre. Ihre Haltung dem Dogma gegenüber schwankt; die einen lassen es bestehen, ereifern sich aber nicht über die Kritik an demselben; die andern halten an dem überlieferten Wortlaut fest, deuten ihn jedoch im Sinne der neueren Erkenntnisse um; die dritten lassen von der Kirchenlehre nur gelten, was sich mit den Vernunftwahrheiten verträgt; die Kantianer erblicken in der kirchlichen Formulierung der religiösen Wahrheiten die Hülle der tieferen Vernunftreligion. Bei allen macht sich das Bestreben bemerkbar, über die Kirchenlehre hinaus zum Evangelium Christi vorzudringen, der in einzigartiger Weise auf den Ausdruck gebracht habe, was die größten Denker aller Zeiten religiös empfunden haben.

Ueber die Zugehörigkeit zur Kirche Christi entscheidet nach Auffassung der Aufklärer nicht das Bekenntnis zu einer bestimmten Lehrformulierung. Gruner betont im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Unterscheidung zwischen der wahren bzw. reinen und falschen bzw. unreinen Kirche, daß keineswegs das Dogma für einen bestimmenden Teil der christlichen Religion gelten könne [5]), da man nicht ohne weiteres entscheiden könne, welche Glaubensartikel als die funda-

[1]) Handbuch für das systematische Studium der christl. Glaubenslehre III, 760.
[2]) Prof. in Halle, † 1837; Frank III, 289 f.
[3]) Zensur des christl. protest. Lehrbegriffs III, 243.
[4]) Ebenda S. 238 ff. z. B.: „Da der Mensch verpflichtet ist, nach moralischen Gesetzen zu handeln, so führt dies auch die Verbindlichkeit mit sich, alles anzuwenden, wodurch die moralische Denkungsart gefördert und gestärkt werden kann. Nichts ist hiezu geschickter und dienlicher als eine Gesellschaft nach Tugendgesetzen“.
[5]) a. a. O. S. 615. „Nullo modo pro religionis Christianae parte haberi debet dogma.“

mentalen anzusehen seien; so wolle er auch die Unterscheidung zwischen der wahren und falschen Kirche lieber vermeiden [1]). Döderlein vertritt dieselbe Ansicht, da keine Kirchengemeinschaft im Hinblick auf das historische Zustandekommen ihrer Dogmen behaupten könne, ihre öffentliche Kirchenlehre sei frei von Irrtümern [2]). Eckermann unterstreicht es, „daß das äußere Bekenntnis noch nicht den wahren Christen ausmache" [3]). Wegscheider warnt, man möchte nicht durch Festhalten an veralteten Formeln den Menschenseelen ein Sklavenjoch auferlegen [4]).

Worin besteht also das „Bekenntnis" zur Kirche Christi? In einem doppelten: in einer bestimmten Gesinnung und in der daraus fließenden praktischen Lebenshaltung. Bei der älteren Richtung herrscht der Gedanke vor, daß die Tugendübung, die die Sorge um das Wohl des andern in sich einschließt, persönliche Glückseligkeit verbürge, während bei den Kantianern dieser Gedanke die Wendung erhält: wer die Tugendgesetze zu seiner Lebensnorm erhebt, baut mit an den großen Ideen Gottes. Wenn Gruner der Unterscheidung zwischen der reinen und unreinen Kirche den Vorzug gibt, so denkt er hiebei an die Gesinnung der Kirchenglieder. Wegscheider verlangt, die Kirche möge Sorge tragen, daß das Leben und die Sitten mit den wahren Vorschriften der christlichen Lehre übereinstimmen [5]); auch sei es gar nicht wünschenswert, daß man zwischen den einzelnen christlichen Kirchen eine Uebereinstimmung in bezug auf die Lehre zustande bringe, viel wichtiger sei die moralische Gesinnungsgemeinschaft [6]). Eckermann sagt es unumwunden, worauf es ankomme: „Der Zweck der Religion Jesu ist Besserung und Veredlung des ganzen Menschen in Absicht aller Gesinnungen und des ganzen Verhaltens" [7]). „Nur diejenigen sind echte Christen und Mitglieder der unsichtbaren Kirche Jesu Christi, deren ganzer Sinn und Wandel Gott geheiligt, der würdigen Verehrung Gottes durch Tugend und Rechtschaffenheit geweiht ist; die Heiligung und Heiligkeit ihrer Mitglieder, die Erweckung, Bildung und Veredlung derselben zur würdigen Verehrung Gottes durch Tugend und Rechtschaffenheit ist stets der Zweck der sichtbaren Kirche" [8]). Nach Tieftrunk „besteht die wahre Aufklärung darin, daß man die Kirche und ihre Statute für bloße Mittel zur moralischen Gesinnung erkennt, sie als solche schätzt und benutzt, bis die Menschen durch die Gewalt des inneren Gesetzes vereint sind und bloß durch dasselbe ein Gott wohlgefälliges Leben führen" [9]).

Den Dogmatikern der Aufklärung waren hiebei nicht etwa Bedenken aufgestiegen, als hätten sie entscheidende Stücke der christlichen Religion preisgegeben; sie waren im Gegenteil überzeugt, sie von allem befreit zu haben, was nicht zu ihrem Wesen gehört. Man lese z. B. daraufhin Döderleins „Christlichen Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit" [10]), oder Tieftrunks „Einzigmöglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt" [11]).

3. Wenn die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche von der Gesinnung abhängt und die Lehrformulierung nur als der jeweilige Ausdruck der religiösen Erkenntnis

[1]) Ebd. S. 616. [2]) a. a. O. S. 823. [3]) a. a. O. S. 771.
[4]) a. a. O. S. 673. [5]) a. a. O. S. 674. [6]) Ebd. S. 664.
[7]) a. a. O. S. 767. [8]) Ebd. S. 776. [9]) a. a. O. S. 259.
[10]) Z. B. S. 195. „In dieser echten Lehre Jesu, wie erscheint alles so Gotteswürdig! Der Vernunft so wahr! Den Bedürfnissen der Menschen so angemessen! Der Tugend und Glückseligkeit so förderlich!"
[11]) Z. B. S. 13. „Der Zweck Jesu zeigt sich in einer solchen Ehrwürdigkeit, daß nicht allein der schnöde Witz oder unglimpfliche Spitzfindigkeit vor ihm zerstiebt, sondern auch der bescheidene Deist oder Naturalist gestehen muß, er finde hier mehr, als sein eignes System ihm gewähren kann."

eines bestimmten Kreises zu einer bestimmten Zeit angesehen wird, so ist damit zugleich die Möglichkeit der Vielheit christlicher Gemeinschaften zugestanden. „Ich bin fest überzeugt, führt Döderlein aus, möge selbst der päpstliche Thron ins Wanken geraten, uns das Palladium der Augsburger Konfession entrissen werden, Luther sein Ansehen einbüßen, die evangelische Sache von den Fürsten aufgegeben werden . . . so wird die christliche Kirche und Wahrheit doch nicht untergehen“ [1]). Damit gibt er zu, daß alle irdischen Erscheinungsformen der Kirche nur als ein besserer oder schlechterer Abglanz der ewigen unsichtbaren Kirche Christi anzusehen seien. Da zwischen ihnen allen bloß ein gradueller und nicht ein sachlicher Unterschied besteht, so müssen sie sich untereinander vertragen [2]). „Niemandem darf das Recht abgesprochen werden, sich derjenigen Kirche anzuschließen, die weniger als die andern den Aberglauben fördernd ihren Anhängern mit einer reineren Lehrform einen besonders wirksamen Ansporn zur echten Frömmigkeit und Redlichkeit bietet“, führt Wegscheider [3]) aus; er fügt bezeichnenderweise hinzu: „Das ewige Heil des Menschen hängt am wenigsten von der Kirche ab, der er angehört, sondern von seiner echten Frömmigkeit und Redlichkeit“ [4]).

Der Kirchenbegriff war ein andrer geworden. Die Einheit, Heiligkeit und Allgemeinheit der unsichtbaren Kirche Jesu Christi wird auf die Glückseligkeit und Vollendung verbürgenden Tugendgesetze beschränkt, während man die sichtbare Kirche in eine Reihe von mehr oder weniger empfehlenswerten Gesellschaften mit religiösem Charakter auflöst. Wie wurde der Begriff der Geschichte dieser Kirche bestimmt?

1. Die Kirchengeschichte hat es nicht mit einer transzendentalen Größe zu tun, sondern mit Gesellschaften von Gesinnungsgenossen, die sich zur Pflege einer bestimmten sittlich-religiösen Lebensanschauung zusammengeschlossen haben. „In der Geschichte der Kirche ist es gewiß das konvenienteste, davon auszugehen, sich in jeder ihrer verschiedenen Perioden das Eigentümliche und Charakteristische ihrer gesellschaftlichen Verbindungsform zum ersten Augenmerk zu machen und den Gang aller Ereignisse nur in ihrer Beziehung auf diese zu verfolgen“, rät Planck [5]). Auch in den Begriffsbestimmungen der Kirchenhistoriker der aufgeklärten Richtung, bei denen der Ausdruck „Gesellschaft“ vermieden und der Nachdruck auf die kirchliche Gemeinschaft als einem von allen sonstigen menschlichen Verbindungen sich unterscheidenden Verbande gelegt wird, besteht kein Zweifel darüber, daß die alte Auffassung, wonach die Kirchengeschichte die Welt bewegende Auseinandersetzung zwischen den beiden jenseits alles irdischen Geschehens stehenden Prinzipien, dem Reiche Christi und dem Reiche des Wider-

[1]) Instit. theol. Christ. S. 838 f.

[2]) Ebd. S. 836. „Nec etiam pia mater, ecclesia, quae liberos suos non tyranni more exspoliat, nec vinculis, fulminibus, suppliciis terret, sed admonitione et institutione regit atque allicit, aliquid contra illa iura rationis et conscientiae moliri ausit.“

[3]) a. a. O. S. 660. [4]) Ebenda.

[5]) Einleitung in die theolog. Wissenschaften III 223. Vgl. z. B. S. J. Baumgarten: „Die Kirchenhistorie besteht in glaubhafter und zusammenhängender Nachricht von den merkwürdigen Begebenheiten der gottesdienstlichen Gesellschaft der Christen“ (I, 1). Spittler: „Die KG. soll die Schicksale der christlichen Gesellschaft erzählen“ (Grundr. d. Gesch. d. christl. Kirche, S. 3). Schröckh: „KG. ist die Geschichte der Gesellschaft, die Gott nach einer unleugbaren Offenbarung seines Willens verehrt“ (Christl. KG. I, 47 f.). Stäudlin: „KG. ist die Gesch. der von Christus u. den Aposteln gestifteten gesellschaftlichen Anstalt“ (Lehrb. d. Enzykl., 1821, S. 273).

christs, darzustellen habe, aufgegeben ist [1]). Die Kirche wird wohl auch als das Reich Christi gewertet, aber im Sinne einer diesseitigen Gesinnungsgemeinschaft [2]).

2. Welche Umstände und Interessen dieser Gesellschaft von eigenartigem Charakter hat die Kirchengeschichte zur Darstellung zu bringen? Die Kirchenhistoriker stimmen darin überein, daß alle nur irgendwie festzustellenden äußeren und inneren Begebenheiten, die auf die Gestaltung der Kirche eingewirkt haben, heranzuziehen seien. So umfaßt die Kirchengeschichte nach Semler alle von Christus bis auf unsere Tage von den Christen zur Ausbreitung und Befestigung ihrer Religion unternommenen Handlungen [3]), nach Planck die Kenntnisse derjenigen Tatsachen, die in Beziehung auf das Christentum merkwürdig sind [4]). Nach Stäudlin ist sie „die Erzählung von der Entstehung und Ausbreitung, den Schicksalen und Wirkungen derjenigen moralisch-religiösen Gesellschaft, die Christus gestiftet hat" [5]). Damit sind die Grenzen nach allen Richtungen hin weit abgesteckt. Nicht nur alle Erscheinungen des kirchlichen Lebens, wie die Verfassung, die Lehre, die Sektenbildungen, die Mission, das Verhältnis des Staates zur kirchlichen Gemeinschaft u. dgl. m. gehören in den Umkreis der Kirchengeschichte, sondern auch alle durch die Verkündigung des Evangeliums hervorgerufenen Bewegungen, die Nah- und Fernwirkungen. So faßt Spittler die Kirchengeschichte als „eine Art Universalgeschichte" [6]) oder geradezu als „Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes" [7]). Henke führt aus, „die Kirchengeschichte habe vorzüglich die Geschichte der Schicksale der Religion selbst zum Gegenstand; daneben aber auch die Folgen und Wirkungen derselben auf die Aufklärung, Sittlichkeit, Freiheit, Staatsauffassung, Wissenschaft, Künste u. dgl. m. zu beachten" [8]). Für die „Kirche" der Aufklärung waren verschiedene Schranken gefallen, die die Kirche bisher von der „Welt" fernhielten. Als Gemeinschaft, die mitten in das Treiben der Menschheit hineingestellt, mit ihr durch hundert Bande verknüpft war, nahm die Kirche selbstverständlich an allen weltlichen Interessen einen viel unmittelbareren Anteil als die Gemeinde der Heiligen, die im irdischen Jammertal im besten Falle nur eine Stätte der Prüfung für die himmlische Vollendung erblickte.

3. Es sind sohin zunächst Einzeltatsachen, die Kirche hemmenden und fördernden Ereignisse, die in das Licht der Erkenntnis durch die Kirchenhistorie gerückt werden sollen. Den Verlauf derselben zu erzählen, ist die Aufgabe der Kirchengeschichte. Dadurch wird das Einzelereignis in den Zusammenhang des Ganzen gestellt und kann erst so richtig beurteilt werden. Es kommt aber alles darauf an, wie man sich diesen Zusammenhang denkt. Hält bloß ein äußeres Band die einzelnen Geschehnisse zusammen oder verbindet sie eine innere Notwendigkeit? Immer wieder

---

[1]) z. B. Henke: „Die Gesch. der christl. Kirche beschäftigt sich mit den merkwürdigen Veränderungen, die sich mit und in der gesamten Religionspartei der Christen mit und in der Kirche zugetragen haben" (Allgem. Gesch. d. christl. Kirche 5. Aufl. 1 4). Münscher: „Das Geschäft der KG ist die treue Darstellung der Veränderungen in der Kirche" (Lehrbuch der KG, S. 2).

[2]) z. B. Mosheim: „Die KG. des Neuen Bundes ist die klare und zuverlässige Darstellung jener Begebenheiten, welche der Gemeinschaft, die ihren Namen von Christus hat, zugestoßen sind" (Instit. I, S. 3).

[3]) Vers. e. fruchtbaren Auszugs der KG. I, 3. Vgl. Mosheim, Baumgarten, Spittler.

[4]) Grundriß der theol. Enzykl. S. 160, oder: „Die Gesch. der Kirche ist d. Gesch. einer ganz eigenen Reihe von Erscheinungen u. Wirkungen, die durch die Religion veranlaßt sind". Ebd. S. 198.

[5]) Univers.-Gesch. d. christl. Kirche, 3. Aufl. S. 3.

[6]) a. a. O. S. 1. [7]) Ebd. S. 5. [8]) a. a. O. I, 4.

begegnen wir dem Stichwort „Veränderung" mit dem beliebten Zusatz „merkwürdig" — so Henke, Münscher. Danz bringt es auf die eindeutige Formel, wenn er als die Aufgabe der Kirchengeschichte die Auffindung von Tatsachen und Ermittlung der Veränderungen bezeichnet [1]). Es genügt mithin nicht das bloße Aneinanderreihen von Begebenheiten, selbst nicht die genetische Darstellung, die ein Ereignis aus dem andern hervorgehen läßt; wichtiger ist es, zu zeigen, inwiefern die Verhältnisse der kirchlichen Gesellschaft in bezug auf das Ganze wie auf die einzelnen Erscheinungsformen des kirchlich-religiösen Lebens andere geworden sind. Diese Betrachtung der Dinge ist zweifelsohne ein Fortschritt gegenüber der älteren Richtung, die z. B. ein Mosheim [2]) vertritt, der den Verlauf der Kirchengeschichte in erster Linie nicht zu dem Zwecke erzählt, um die Ereignisse miteinander zu verbinden, sondern vielmehr um bei dem Einzelgeschehnis die praktische Nutzanwendung festzustellen. Damit wollen wir aber nicht behaupten, als ob Henke, Münscher, Danz u. a. wirklich ein tieferes Verständnis geschichtsphilosophischer Zusammenhänge aufgegangen wäre. Aeußere Veränderungen an den Dingen nehmen sie wohl wahr, aber sie begnügen sich im wesentlichen mit der Feststellung dieser Tatsachen, ohne den inneren Gründen hiefür tiefer nachzugehen.

Um wie viel höher stand doch in dieser Hinsicht die Kirchengeschichtsbetrachtung der Orthodoxie mit ihrer großartigen Geschichtsphilosophie von der Auseinandersetzung zwischen dem Reiche Christi und dem des Antichrist. Alles Vergängliche wurde ihr zum Gleichnis und aus der zerbrechlichen Hülle des zeitlich Bedingten schimmerte ihr das Ewige entgegen. Wie dürftig nimmt sich daneben das Streben nach Feststellung der „merkwürdigen Veränderungen" aus. Und doch wurde diese Wendung für die Folgezeit wichtig. Eine der entscheidendsten Voraussetzungen des Aufstieges der Kirchengeschichte zur wissenschaftlichen Höhe der Gegenwart war die Ueberwindung jenes Dualismus, der die Geschichtsauffassung der Orthodoxie kennzeichnet. Das Empfinden dafür, daß das Thema der Weltgeschichte der Kampf zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Göttlichem und Widergöttlichem sei, darf am wenigsten dem Kirchenhistoriker abhanden gehen, aber es ist doch ein großer Unterschied, ob man seine ganze historische Forschung von vornherein darauf einstellt, um jene These zu beweisen, oder ob man an die Tatsachen unvoreingenommen herantritt und sich als religiöser Mensch nachher sein persönliches Urteil über den Sinn des historischen Geschehens daraus bildet. Unter dem Einfluß von Kant und Herder macht sich bei den späteren Kirchenhistorikern der Aufklärung ein Verständnis für den inneren Zusammenhang alles Geschehens bemerkbar. So möchte Danz, Herders Schüler, bei der Ermittlung der Veränderungen „dasjenige Geschehen, was zur Darstellung der Idee, die in der Geschichte als realisiert auftreten soll", behandeln [3]).

[1]) Enzykl. S. 295 ff.

[2]) Mosheim: „Eine Geschichte ist eine aneinander hangende, fließende und dabei lebhafte Erzählung gewisser Begebenheiten, worin die Taten aus ihren Ursachen, soweit als es geschehen kann, hergeleitet, die auftretenden Hauptpersonen nach ihren Neigungen, Gaben und Sitten abgebildet und alle Dinge so geordnet und vorgestellt werden, daß die gelehrten und ungelehrten Leser dadurch nicht nur ergötzt, sondern auch in dem Erkennen ihrer selbst sowohl als der Welt in der wahren Klugheit unterwiesen werden können." (Ketzergesch. S. 35).

[3]) Enzykl. S. 295 ff.

2. Der Zweck der Kirchengeschichtsforschung.

In den Kreisen der Kantianer wurden Stimmen laut, man möge die Theologen vom Studium der historischen Theologie ganz befreien, da es zwecklos sei. Planck, der ebenfalls die Philosophie des Königsberger Denkers auf sich hat wirken lassen, legt dagegen Verwahrung ein, indem er auf den großen Nutzen des kirchenhistorischen Studiums verweist [1]). Diese Meinungsverschiedenheit ist kennzeichnend für den Geist der Zeit. Die Gegner des kirchenhistorischen Studiums beriefen sich auf Kants Religionsbegriff. In der Schrift „Der Streit der Fakultäten", um nur an eine der vielen in Betracht kommenden Stellen zu erinnern, bezeichnet der Philosoph das Christentum als „die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und sofern natürlich sein muß" [2]). Der reine Religionsglaube, auf den allein eine allgemeine Kirche gegründet werden kann, ist, folgert er weiter, ein bloßer Vernunftglaube, der sich jedesmal dieser Ueberzeugung mitteilen läßt [3]). Das Wesen des Christentums läßt sich demnach nur aus der Vernunft, nicht aber aus der Geschichte ableiten. Aus dieser Beweisführung Kants zogen Verehrer des Philosophen den Schluß, das Studium der Kirchengeschichte sei unnütze Zeitverschwendung. Bei dieser Folgerung stellte man sich von vornherein auf den Standpunkt, daß das Geschichtsstudium lediglich einen praktischen Zweck habe. Wenn nun Planck für die Zweckmäßigkeit der kirchenhistorischen Forschung eintrat, so konnte auch er sich auf Sätze Kants berufen, aus denen sich der hohe Nutzen des historischen Unterrichts für die Vertiefung der Religion beweisen ließ. Der Philosoph gibt nämlich zu, daß eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld sei, daß auf dem reinen Glauben allein eine Kirche nicht gegründet werden könnte. Die Menschen seien nicht leicht zu überzeugen, „daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel alles sei, was Gott vom Menschen fordert" [4]). Sie brauchen etwas Sinnliches, Haltbares, einen historischen Kirchenglauben mit einem bestimmten Kultus und einer bestimmten Ueberlieferung. Der religiöse Wert der statutarischen Kirchen bemißt sich nach ihrem Verhältnis zur Vernunftreligion, darnach ob sie die Erfüllung der Pflichten als göttlicher Gebote bewirken. Der statutarische Glaube wird ein Vehikel des moralischen. Dieser ist unwandelbar, jener etwas historisch Gewordenes. Deshalb „wird zum Kirchenglauben historische Gelehrsamkeit erfordert, zum Religionsglauben bloß Vernunft" [5]). Da nun aber der Kirchenglaube nach seinem Verhältnis zum Moralischen bewertet wird, so wird auch die Hauptaufgabe der Kirchenhistorie darin bestehen, den Werdegang des Kirchenglaubens auf seine moralische Seite hin zu untersuchen, um daraus zu lernen. Das Studium der Kirchengeschichte hat demnach eine eminent praktische Bedeutung [6]).

Herder empfiehlt in seinen „Briefen, das Studium der Theologie betreffend", die Kirchengeschichte ebenfalls aus praktischen Erwägungen: „Da siehet man Fußstapfen Gottes in Begebnissen, Zufällen, Gaben, Tugenden und Fehlern; da stärkt man sein Urteil, seinen Glauben und Charakter" [7]). Seine Geschichtsphilosophie kennzeichnet ein scharf ausgeprägter Zug ins Lehrhafte, wobei er

[1]) Einl. 2, 187. [2]) Ges. Schriften VII, 44. [3]) VI, 103.
[4]) Ebd. [5]) VII, 45.
[6]) Vgl. zu dem ganzen Abschnitt E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, bes. S. 75 ff. 130 ff.
[7]) Sämtl. Werke XI, 85.

allerdings gerade im Interesse des tieferen Verständnisses der göttlichen Erziehung der Menschheit vor der Lieblingsidee der Aufklärung warnt, „den Fortgang der Menschheit in dem Fortgang zu mehrerer Tugend und Glückseligkeit einzelner Menschen" zu erblicken [1]).

In Kants und Herders Anschauung über die praktische Zweckmäßigkeit der historischen Arbeit prägt sich der Zeitgeist aus. Die Vergangenheit wird erforscht mit der bestimmten Absicht, daraus für die Gegenwart Nutzen zu ziehen. So ist die wissenschaftliche Arbeit nicht Selbstzweck, sondern Mittel zu einem außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck.

Welchen praktischen Zweck verfolgte nun die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung? Sie glaubte sich berufen, das von Feinden ringsum schwer bedrohte Christentum durch eine zeitgemäße Umgestaltung des kirchlich-religiösen Lebens neu zu befestigen. So sah sie sich vor eine doppelte Aufgabe gestellt: 1. eine apologetische und 2. eine positiv aufbauende.

1. Die Magdeburger Zenturiatoren hatten den Kampf gegen die breite Front des päpstlichen Antichristentums aufgenommen, die Kirchenhistoriker der Aufklärung warfen sich dem Ansturm der Naturalisten und Deisten, die die Grundlagen des Christentums zu erschüttern drohten, entgegen [2]). Für Mosheim sind die Schriften aller Deisten „traurige Beweise des Verderbens des menschlichen Herzens, Denkmäler, wie weit der menschliche Verstand sich verwirren und durch schändliche Lust verwildern kann, daß er auch so gar keinen Gott mehr kennen will" [3]). Ihre verderblichen Wirkungen erblickt er in der Gefährdung aller Tugend und Ruhe bei vielen, die darin „die Quelle des Witzes, die Betäubung ihres erweckten Gewissens, die Nahrung ihrer Selbstzufriedenheit, die Freiheit, ungezähmt ihre Lüste zu befriedigen, suchen" [4]). Semler schreibt gegen den Fragmentisten, da die Naturalisten „nie auf die christliche Religion treffen, wie sie ein praktisches und gemeinnütziges Verhältnis hat" und die Deisten „ihren wissentlichen gemeinschädlichen Vorsatz beschreiben" [5]). Andererseits weiß sich Henke Voltaire zu Dank verpflichtet, daß er „als leidenschaftlicher Prediger der Menschlichkeit, der Duldung, der Milde und der Großmut zur Verbesserung der Gesetze beigetragen habe" [6]).

So erscheinen die Theologen der Aufklärung als Vermittlungstheologen, die vom Christentum zu bewahren suchen, was sich noch halten ließ. Indem sie die alten Formen mit zeitgemäßem Inhalt füllten, glaubten sie, die Gegner am sichersten abwehren zu können. Das Dogma hatte seine Zugkraft eingebüßt; lehrhafte Bekenntnisse verfingen nicht, wohl aber brachte man ein erhöhtes Interesse dem historischen Werdegang entgegen. Mit historischen Beweisstücken traten die Kirchenhistoriker den Gegnern des Christentums entgegen.

2. Aber mit der bloßen Abwehr begnügten sich die Kirchenhistoriker nicht. Sie fühlten sich im besonderen Maße berufen, die Mittel aufzudecken, wodurch der notwendige Aufbau des religiösen Lebens bewerkstelligt werden könnte.

---

[1]) H. Stephan, Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die KG., S. 193 bis 202, bes. S. 209.

[2]) K. Fr. Stäudlin, Gesch. u. Geist des Skeptizismus vorzüglich mit Rücksicht auf Moral u. Religion. 2 Bde. Leipzig 1794. Gottfr. Leß, Neueste Gesch. des Unglaubens unter den Christen, in der „Neuesten Rel.-Gesch." II, 3—54, III, 375—402 (1772/73).

[3]) Gesch. der Feinde der christl. Religion S. 212. [4]) Ebd. S. 380.

[5]) Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten. Vorrede S. 10. Vgl. Zscharnack, a. a. O. S. 317—344.

[6]) a. a. O. VI, 169.

Dadurch glaubten sie zugleich am besten die Richtigkeit ihres Standpunktes gegenüber der ihr feindlichen Orthodoxie begründen zu können. Es sollte gezeigt werden, daß die kirchliche Aufklärung im Unterschied von den andern längst überlebten theologischen Richtungen allein imstande sei, das Christentum dem Verständnis der Gegenwart wieder näher zu bringen. So meint Spittler, „die letzten 30 Jahre werden sich wahrscheinlich einst als glänzendste Periode der lutherischen Kirchengeschichte auszeichnen“ [1]). Unter diesen Voraussetzungen gibt es in der Geschichte der Kirche kein Ereignis, das sich nicht zu praktischer Nutzanwendung verwerten ließe.

Die besonderen Zweckbestimmungen ordnen sich den allgemeinen unter:

a) Aus der Kirchengeschichte schöpft der Christ die volle Ueberzeugung, daß das Christentum die Religion der Wahrheit sei. Sein Werdegang beweist ihm am schlagendsten seine göttliche Herkunft. Trotz aller Wirrnisse und Irrungen setzt sich nämlich schließlich immer wieder die Erkenntnis des Zweckmäßigen durch. „So viele tausend Menschen, welche das Christentum bekennen, werden niemals“, führt Schröckh aus, „zu einer erwünschten Festigkeit in diesem ihrem Glauben gelangen, wenn ihnen die Kirchengeschichte gänzlich unbekannt bleiben sollte. Sie arbeitet mit an ihrer Ueberzeugung von der Wahrheit der Religion“ [2]). Henke empfiehlt das Studium der Kirchengeschichte, „weil sie die Einsicht der Wahrheit, Würde und Wohltätigkeit des Christentums fördere und die echten Lehrsätze dieser Religion verteidige“ [3]). Es fällt auf, daß sich unsere Historiker hiebei in allgemeinen Redewendungen bewegen. Vom Christentum schlechthin und nicht von einer bestimmten Konfessionskirche ist die Rede. Dies entspricht der allgemeinen Auffassung von dem bloß relativen Wert der einzelnen kirchlichen Gesellschaften.

Aber was ist die Wahrheit, zu deren Förderung das Studium der Kirchengeschichte empfohlen wird? Fast wäre man geneigt, das Wort von Spittler, daß ein großer Teil der deutschen protestantischen Theologen darin nicht einig sei, was eigentlich verteidigt werden solle [4]), zu verallgemeinern. Mit den Kardinalfragen der kirchlichen Dogmatik weiß man nichts rechtes anzufangen; man lehnt sie nicht ab, gibt sich den Anschein, als ob sie zu recht beständen; in Wirklichkeit bereitet aber die Kirchenlehre den allermeisten eine nicht zu verkennende Verlegenheit. Die Glaubenslehren werden auf ihren moralischen Gehalt hin geprüft; die Moral wird als die Wahrheit des Christentums ausgegeben. Auch wenn man hierin eine höhere Offenbarung Gottes erblickt, so hat man sich doch, ohne daß man es zugeben wollte, den deistischen und naturalistischen Gegnern, die man bekämpfte, um ein gutes Stück genähert. Die unausbleibliche Folge dieses Zustandes war eine Unaufrichtigkeit, die den einzelnen Theologen gar nicht so recht zum Bewußtsein kam. Die Konfessionskirche setzt das Lehrbekenntnis voraus; aus der ungeklärten Haltung zu diesem ergaben sich Halbheiten, die von folgenschwerer Tragweite werden konnten, wenn man aus ihnen die letzten Folgerungen zog. Im Streit mit Bahrdt hielt Semler seinem Gegner, dessen Anstellung in Halle er mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu hintertreiben suchte, den Unterschied vor zwischen der „Privatreligion“, die jedem unbenommen bleiben solle, und der „öffentlichen Religion“, worunter er die bekenntnismäßig festgelegte äußere Form der Religion verstand. Die Bekenntnisschriften gelten

[1]) a. a. O. S. 466. [2]) Christl. KG. I, 58 f.
[3]) Gesch. der christl. Kirche I, 5.
[4]) Grundriß der Gesch. der christl. Kirche, 487.

als Mittel zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, in deren Interesse der Landesherr die Bekenntnisverpflichtung anordnet [1]). Das kirchliche Bekenntnis sinkt demnach zu einer Art Gesellschaftsstatut herab. Jeder, der der kirchlichen Gesellschaft anzugehören wünscht, ist verpflichtet, es äußerlich anzuerkennen; wenn er dagegen auftritt, hat er die Mitgliedschaft verwirkt. Aber „Privatreligion" und „öffentliche Religion" decken sich nicht immer. Was dann? Die alte Fragestellung von der doppelten Wahrheit lebte in veränderter Form wieder auf. Die Unstimmigkeiten stellten sich sofort ein, wenn man die Wahrheit des Christentums lehrmäßig beweisen sollte. So lenkten die kirchlichen Aufklärer die Untersuchung auf ein anderes Geleise, wo sie vor einem Zusammenstoß sicher waren. Es werden die beliebten Schlagworte jener Tage aufgegriffen, und es wird gezeigt, daß nur die christliche Religion die praktischen Forderungen der Zeit in bezug auf das geistige und moralische Leben ganz zu erfüllen vermöge. Die Betrachtung der Kirchengeschichte wird hiezu als besonders zweckdienliches Mittel empfohlen.

b) Das Studium der Kirchengeschichte mehrt nicht nur den Glauben, sondern stärkt auch den Verstand. Schröckh spricht im Namen aller, wenn er die Historie „die gewisseste und reizendste Lehrerin der Weisheit und Klugheit" nennt [2]). „Es gibt keinen Teil unseres Verhaltens, über welchen sie uns nicht Vorschriften erteilen und keine Art der Ausschweifungen, vor welchen sie uns nicht warnen sollte" [3]). Nach Semler ist die Kirchenhistorie „die vornehmste Quelle gesunder Urteile und fruchtbarer Einsichten über mancherlei Gegenstände, die man (neben anderem) auch zum klugen Verhalten des Christen rechnen muß" [4]). Planck läßt die Klugheit aus der Kirchengeschichte neue Vorschriften und Lehren für das handelnde Leben gewinnen [5]) und Stäudlin preist sie als „Schule der Menschenkenntnis und der praktischen Weisheit" [6]). Praktische Lebensweisheit zu vermitteln, wäre demnach ein Hauptzweck der Kirchengeschichte.

c) Selbstverständlich handelt es sich hiebei nicht um eine bloße Anweisung zu einer vernünftigen Lebensführung in der Art der sich aufdrängenden Popularphilosophie. Die notwendige Voraussetzung der Lebensklugheit, zu der die Kirchengeschichte erziehen soll, ist die Frömmigkeit, das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu Gott. Die Kirchengeschichte hat es mit Gestalten zu tun, in deren Leben es deutlich wird, „wie unaussprechlich schätzbar die Wirkungen der Religion sein können, wenn sie ohne Bedingungen aufgenommen wird" (Schröckh) [7]). Die Lebensklugheit als der Ausfluß der frommen Gesinnung, die die Kirchengeschichte „durch Aufdeckung der Spuren der göttlichen Vorsehung fördert" [8]), hebt die christliche Religion über alles, was sich als Ersatzmittel für sie ausgibt.

d) Erst die auf Frömmigkeit sich aufbauende Lebensklugheit vermittelt die Tugend, das von allen Zeitverbesserern erstrebte Ziel der Sittlichkeit. Die Pflege der Tugendübung steht auch im Mittelpunkt der theologischen Erörterungen. Man gewinnt aus ihnen oft den Eindruck, als ob das Wesen des Christentums darin sich erschöpfe. Stäudlin bemerkt, sein unerschütterlicher Glaube an die Tugend sei in der Zeit, als ihn die Schriften von Hume in einen peinlichen inneren Zustand versetzt hätten, sein Anker gewesen; der Glaube

---

[1]) G. Karo, Joh. Salomo Semler in s. Bedeutung für die Theologie, S. 99; Semlers Lebensbeschreibung, von ihm selbst verfaßt, II, 214 ff.
[2]) I, 56. [3]) Ebd.
[4]) Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der KG. II. Vorrede.
[5]) Einl. i. d. theol. Wissensch. S. 185.
[6]) Universalgesch. d. christl. Kirche S. 7.
[7]) I, 57. [8]) Ebd.

an Gott und die Unsterblichkeit schien ihm immer damit durch Bande zusammenzuhängen, die er zwar nicht deutlich sah, die aber auch die stärksten und gehäuftesten Zweifel nicht ganz zerreißen konnten [1]). Dieses Bekenntnis hatten sich viele zu eigen gemacht. Freilich besteht ein Gradunterschied zwischen der Tugend im landläufigen Sinne und der Tugend, deren Hochhaltung die christlichen Theologen zur Pflicht machen. Während es bei jener doch mehr auf die anständige, einwandfreie Lebensführung ankommt, handelt es sich bei dieser um die Befolgung der sittlichen Forderungen Jesu, in denen sich die Tugend am höchsten ausprägt. Zur christlichen Tugendübung regt nun in besonderer Weise die Kirchengeschichte an, indem sie dem Leser hervorragende Vorbilder leuchtenden Tugendlebens vor Augen stellt. Planck bemerkt, daß unser Glaube aus der Kirchengeschichte „an Tugend, an fortschreitender Veredlung des Menschengeschlechtes eine höchst wohltätige Stärkung ziehen könne" [2]).

e) Mit der Tugend wird die Glückseligkeit verknüpft [3]), jene als Mittel zur Erlangung dieser empfohlen. Die Glückseligkeit findet der Christ in der Gottseligkeit, auf die ebenso wie auf die Tugend in der christlichen Religion alles hinauslaufe. Auch hiefür gilt die Kirchengeschichte als guter Wegweiser [4]). Henke ist überzeugt, daß mit Hilfe der Kirchengeschichte die Religion dem Volke werter und wichtiger, Kirchen und Schulen auf das gewisseste zu Werkzeugen der Auferziehung und Bildung einer tugendhaften und glücklichen Generation gemacht werden [5]).

f) Unter dem Einfluß der Kantschen Pilosophie tritt der Begriff der Moral in den Vordergrund bzw. er erhält eine auf die Idee des Guten, die erst im Christentum verwirklicht werde, gerichtete Ausprägung. Damit ist zugleich der Gegensatz des Moralischen gegen das Unmoralische als einer verhängnisvollen Macht des Bösen schärfer erfaßt als bei der oft im naiven Optimismus schwelgenden Tugend- und Glückseligkeitsschwärmerei. Die innere Befriedigung findet man nun nicht so sehr in dem durch die Tugendübung erlangten Glückseligkeitsgefühl als vielmehr in dem Bewußtsein, durch unbedingte Pflichterfüllung an der Ausbreitung der Idee des Guten mitgewirkt zu haben. Die Kirchengeschichte bietet in dieser Hinsicht wirksamste Förderung. Wie Stäudlin besonders hervorhebt, hat sie eine unübersehbare Menge der herrlichsten moralischen Wirkungen der christlichen Religion aufzuweisen; sie hat den allgemein menschlichen Zweck, nicht nur von den Schicksalen und Wirkungen der christlichen Kirche zu unterrichten, sondern auch eine religiöse Erhebung und moralische Gemütsbestimmung hervorzubringen" [6]).

g) Die Gegner hielten den Theologen die lange Reihe aller der Handlungsweisen entgegen, die im Namen des Christentums aus Fanatismus, Unduldsamkeit, Aberglauben, Beschränktheit im strikten Gegensatz zu jeglicher Aufklärung im Laufe der Zeit verübt worden seien. Es waren Tatsachen, die sich nicht ungeschehen machen ließen. Aber konnte die Gegenwart für die Verirrungen der Vergangenheit verantwortlich gemacht werden? Alle Kirchenhistoriker stimmen darin überein, daß der Un- und Aberglaube, die Schwärmerei, die Sektiererei, der Fanatismus, die Unduldsamkeit, die sie weit von sich weisen, am besten durch die Kenntnis der traurigen Wirkungen

[1]) Gesch. u. Geist des Skeptizismus I, S. V.
[2]) Einl. i. d. theol. Wissensch. II, 186.
[3]) Schröckh, a. a. O. S. 117. [4]) Ebd.
[5]) Allgem. Gesch. der christl. Kirche I, XIII ff.
[6]) KG. S. 6 ff.

dieser Erscheinungen im Verlauf der Kirchengeschichte überwunden werden [1]). Die Kirchengeschichte erzieht sohin zum rechten Verständnis der zeitgemäßen Forderungen, die an die christliche Religion herantreten. Die Toleranz im Verkehr mit Andersgläubigen wird als eine besondere Errungenschaft des richtigen Verständnisses der Kirchengeschichte gerühmt, die gerechte Beurteilung der Ketzer als selbstverständliche Folgerung dieser bei jeder Gelegenheit betont. Die Geschichte der Schlangenbrüder bringt es z. B. Mosheim zum Bewußtsein, daß bei der ähnlichen Beschaffenheit aller Menschen jeder sich auf die unseligen Abwege dieser oder anderer Parteien verirren könne. Deshalb sollen „diejenigen, die anderer Irrtümer lesen, weniger Ursache haben, dieselben entweder zu verfluchen oder zu verspotten, als sich vielmehr fürchten, daß sie nicht ebenso stark der Wahrheit verfehlen mögen" [2]).

h) Es versteht sich eigentlich von selbst, muß aber doch noch besonders unterstrichen werden, zumal die Kirchenhistoriker es mit Nachdruck hervorheben, daß das Studium der Kirchengeschichte den künftigen Träger des kirchlichen Amtes zu seinem Beruf in hervorragender Weise ausrüste. Von dem Geistlichen und Religionslehrer wird erwartet, daß er die Ideale des aufgeklärten Christentums in jeder Hinsicht verwirklichen werde. Die Förderung, die er hiezu von der Kirchengeschichte erfährt, läßt sich nach der Ansicht der Kirchenhistoriker mit Danz dahin bestimmen, daß die Kirchengeschichte die Erkenntnis der zur Beurteilung der Christentumslehre wichtigen Tatsachen wahrer, deutlicher und für die Aufklärung, Befestigung und Berichtigung unserer Ansichten und Urteile fruchtbarer mache [3]). Durch die Kenntnis der Vergangenheit der Kirche werden nach Mosheim die Diener am Wort gegenüber den Drohungen und Nachstellungen der Gottesverächter stark gemacht [4]). Henke verspricht sich vom Studium der Kirchengeschichte die Unterweisung der Religionslehrer „zur Klugheit, Gewissenhaftigkeit und Mäßigung in ihrem Beruf" [5]), Stäudlin die Anleitung der Theologen zu einer gemäßigten und bescheidenen Denkungsart und Bewahrung vor Einseitigkeiten [6]). Schröckh ist überzeugt, daß der zunehmenden Gleichgültigkeit gegen die Religion mit Hilfe historischer Beweisstücke leichter als durch andere Mittel ein Damm entgegengesetzt werden könne [7]). Im Lehrplan der theologischen Fakultäten hat sich demnach die Kirchenhistorie, wiewohl die jüngste der theologischen Disziplinen, bereits eine beherrschende Stellung erstritten.

Die praktische Zweckbestimmung des kirchenhistorischen Studiums ist aber nur die eine Seite des Problems. Die Voraussetzung seiner Nutzanwendung ist seine wissenschaftliche Höhenlage. Von der Arbeit des Kirchenhistorikers wird nach der Ueberzeugung der Theologen dem kirchlich-religiösen Leben nur dann ein praktischer Nutzen erwachsen, wenn sie nach den wissenschaftlich festgelegten methodischen Grundsätzen der Forschung getrieben wird. Wenn man z. B. bei Schröckh auf 76 Seiten lange Ausführungen über den „Gebrauch und Nutzen der christlichen Kirchengeschichte" [8]) vorgesetzt bekommt, so ist man auf den ersten Blick geneigt anzunehmen, daß sie lediglich als Hilfsmittel für den Aufbau der christlichen Gemeinschaft in Betracht komme. Darauf entfällt aber nur ein Viertel des Kapitels, während sich drei Viertel mit dem Nutzen, den der Gelehrte daraus

[1]) Münscher, Lehrbuch der christl. KG. S. 3, a. a. O. S. 2; Henke, a. a. O. S. 6. I, S. 5. Schröckh, a. a. O. I, 61 f. I. a.
[2]) Ketzergesch. S. 111. [3]) Enzykl. 300.
[4]) Institut. Praefatio XX, 7 ff.
[5]) a. a. O. I, 5. [6]) a. a. O. S. 3.
[7]) a. a. O. I, 73. [8]) I, 55—130.

ziehe, beschäftigen. Schröckh sucht hier zu zeigen, wie der Forscher auf den verschiedenen Wissenschaftsgebieten durch die Kirchengeschichte eine Bereicherung und ein vertieftes Verständnis sich anzueignen vermöge. Alsdann muß aber selbstverständlich die Kirchengeschichte als Wissenschaft nach einheitlichen Grundsätzen betrieben werden. Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, tritt die praktische Nutzanwendung der Kirchengeschichte in den Hintergrund und das Hauptinteresse richtet sich auf die Forschung um ihrer selbst willen. Das andere erscheint alsdann als etwas Abgeleitetes. Wie sehr man gerade die rein wissenschaftlichen Errungenschaften in den Kreisen der Theologen zu schätzen wußte, ersehen wir z. B. aus zwei Aeußerungen Plancks, die wir als Ueberleitung zum methodischen Teil anführen: „Das Charakteristische der neuen Behandlung, die auf die Kirchengeschichte unter uns verwandt wurde, darf man mit Recht darin setzen, daß sie nun in ihren Nachforschungen immer unabhängiger vom fremden Einfluß, immer unbekümmerter um jedes andere Interesse als das Interesse der Wahrheit und mit einem Wort immer unparteiischer geworden“ [1]), und „Allmählich setzt sich bei uns eine zartere Achtung für eine historische Wahrheit und ein feineres Gefühl dieser Wahrheit durch; man darf dies als Wirkung der ganzen sich immer mehr unter uns verfeinernden Geistesbildung ansehen; es äußerte sich aber vorzüglich durch eine strengere historische Kritik“ [2]).

3. Die treibenden Kräfte der Kirchengeschichte.

Aus dem Kirchenbegriff der Aufklärung und der Zweckbestimmung der Kirchengeschichte lassen sich die nach dem Urteil der damaligen Historiker vorhandenen treibenden Kräfte des kirchenhistorischen Geschehens von selbst ableiten.

Die Kirche wurde, auch wenn man sie als göttliche Stiftung besonderer Ehre wert hält, in ihrem historischen Werdegang doch in erster Linie als gesellschaftliche Einrichtung bewertet. Der Kirchenhistoriker hat es mit größeren und kleineren Gesinnungsgemeinschaften zu tun, die sich an das Evangelium Jesu Christi, wie sie es verstehen, halten. Der Mensch mit allem, was seine Art ausmacht, ist der bestimmende Faktor derselben. Er wird das eigentliche Objekt, dem sich das Interesse des Kirchenhistorikers zuwendet. Der praktischen Zweckbestimmung der historischen Darstellung wird übrigens am besten gedient, wenn man das Einzelindividuum unter die Blendlaterne stellt. Die Beispiele, die anspornenden wie die abschreckenden, kommen in den Lebensschicksalen einzelner Gestalten am wirkungsvollsten zur Geltung. So bleibt auch aus diesem Grunde der Blick des Historikers unwillkürlich an diesen zuerst haften.

Im großen historischen Geschehen entscheiden die Impulse der Einzelindividuen; diese läßt man aus rein persönlichen, willkürlichen und nicht aus notwendigen Beweggründen handeln. Diese Auffassung wird vor allem deutlich, wo das Bestreben besteht, allen Ereignissen auf den Grund zu kommen. Bezeichnend hiefür ist die Ableitung der Reformation bei Henke[3]) vom Streit zweier Professoren der medizinischen Fakultät an der Leipziger Universität über das Wesen der Lustseuche. Diese Auseinandersetzung sei nämlich die entfernte Ursache der Gründung der Universitäten zu Frankfurt a. O. und Wittenberg, den Schauplätzen der Religionshändel, und damit „der erste Anlaß zur Reformation“ geworden. Spittler stellt den arianischen Streit so dar, als sei er infolge der voreiligen Verurteilung des

[1]) Einleitung i. d. theol. Wissenschaften S. 262.
[2]) Ebd. S. 264. [3]) a. a. O. III, 36.

Arius durch den Bischof Alexander, dem um die Wahrung seiner Autorität zu tun war, vom Zaun gebrochen worden. Ihren Sieg verdankten die Nizäner den persönlichen Bemühungen des Athanasius, „der bald mit stürmischem Jugendeifer, bald mit politischer Klugheit eines alten Weltmannes die nizänischen Beschlüsse in ihre volle Gültigkeit zu setzen suchte" [1]).

Es ist eine Erfahrungstatsache, daß die Schwächen und Laster der Menschen mehr als die Tugenden ans Tageslicht gelangen. Der Edle duldet still, sich seines inneren Besitzes freuend, während der innerlich Leere an äußeren Dingen nie genug haben kann. Aus unedlen Beweggründen, wenn auch unter dem Schein des Rechtes sucht dieser sich selbst mit Gewaltmitteln Geltung zu verschaffen. Die meisten, die zur Leitung der christlichen Kirche berufen waren, haben ihren natürlichen Menschen nicht verleugnen können. Die Herrschsucht führt hier zur Heuchelei, insofern selbstsüchtigen Zwecken der Anstrich christlicher Moral gegeben wird. Von diesen Erwägungen aus halten die Kirchenhistoriker der Aufklärung ein strenges Gericht über die wirklichen und vermeintlichen Größen der kirchlichen Vergangenheit, auch wo sie nicht direkt den Gang der Dinge von den willkürlichen Beweggründen einzelner abhängig machen. Nach Abstreifung des transzendentalen Dualismus verfiel man nur zu leicht in das entgegengesetzte Extrem, indem man alles zu sehr vermenschlichte. Die praktische Zweckbestimmung schärfte noch um ein erhebliches das kritische Auge. Es gilt übrigens als ein Zeichen wissenschaftlicher Unvoreingenommenheit, wenn man Licht und Finsternis gleichmäßig verteilt; aber das Licht vermag nur in den allerwenigsten Fällen die Finsternis ganz zu verdrängen. Der Kirchenhistoriker glaubt sachlich zu sein, wenn er auch bei den Besten Charakterschwächen, die er durch Verstehenwollen zu entschuldigen sich gar nicht die Mühe nimmt, festzustellen vermag. Mit den Mängeln der Charakterbildung findet man sich aber immer noch eher ab als mit der rückständigen Erkenntnis. Die im Grunde trotz vielgeschäftigen Geschichtsstudiums unhistorische Denkweise der Aufklärung zeigt sich am deutlichsten in dem völligen Unvermögen, die handelnden Personen aus ihrer Zeit heraus zu begreifen. Die Lehrmeinungen der Vergangenheit werden an der „Aufklärung" der Gegenwart gemessen und die Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts können sich gar nicht genug tun, immer wieder darauf hinzuweisen, welchen Fortschritt die Menschheit gerade ihrer kritischen Arbeit verdanke. Auch dies ist auf das Konto der pragmatischen Geschichtsbetrachtung zu schreiben. So verweilt der Aufklärer bei keiner „Persönlichkeit" mit ungeteilter Freude.

Die Eigenliebe, Herrschsucht, Selbstsucht, Parteisucht, nicht selten vermischt mit Habsucht, Leidenschaften, die die Blätter der Kirchengeschichte verunzieren, entfesseln wilde Kämpfe widerstreitender Interessen. In der Kirche haben diese Schwächen der Menschen in besonderem Maße ihr Unwesen getrieben. Die Streitigkeiten mannigfachster Herkunft über die Lehre, die Verfassung, Sitten, Gebräuche u. a. m. werden von den Kirchenhistorikern der Aufklärung lediglich unter dem Gesichtswinkel menschlicher Leidenschaftlichkeit, die immer zufälligen Anstößen entspringt, beurteilt. „Das Streiten macht einen wichtigen Teil der Kirchengeschichte aus." Diese Auffassung ist um so verständlicher, als der Gegenstand der heftigen Auseinandersetzungen für den aufgeklärten Theologen des 18. Jahrhunderts meistens ziemlich wertlos erscheint und wenn selbst ein gewisser Grad der Berechtigung zugegeben wird, wird doch andererseits mit Bedauern festgestellt, daß der Kraftaufwand in keinem Verhältnis zur Wichtigkeit des Streitobjektes stehe.

[1]) Versuch e. fruchtbaren Auszugs der KG. II, 79.

Die Geschichte der Lehre und der Ketzereien wird zum Tummelplatz wilder Parteileidenschaften. So führt z. B. Planck aus, die Weiterbildung unseres Lehrbegriffs sei nicht das Werk einer ruhigen Untersuchung oder eines kälter gewordenen gelehrten Spekulationsgeistes gewesen, sondern des heftigsten Streitgeistes. „Dieser Geist wurde mitunter auch durch gekränkte Eigenliebe, gereizte Eitelkeit, beleidigten Stolz und durch andere noch untheologischere Motive dieser Art verleitet, sich bei der Bestimmung der Form, die er dem Lehrbegriff zu geben strebte, mehr nach der Konvenienz seiner Leidenschaft als nach dem zu richten, was ihm reiner Eifer für die Wahrheit hätte eingeben mögen“ [1]). Planck rechnet es sich zu besonderem Verdienst an, in die eigentlichen Beweggründe der orthodoxen Theologen hineingeleuchtet zu haben: „Ich habe dem Parteigeist, der Eifersucht, der Rachsucht und den anderen Leidenschaften, welche diese rüstigen Polemiker von Händeln zu Händeln fortreißen, die Maske des heiligen Eifers für reine Lehre und Orthodoxie, womit sie sich so oft verhüllten, ungescheut abgezogen“ [2]).

Die leitenden Kreise verwirrt Parteileidenschaft, in den Tiefen der Gesellschaft herrscht der Aberglaube, der die unglaublichsten Früchte gezeitigt hat. Wir stehen im Zeitalter, das den Hexenprozessen ein Ende gemacht und den Teufelsspuk als Ammenmärchen abgetan hat. In hohen Tönen preisen alle Aufklärer diesen Fortschritt als wertvolle Errungenschaft ihres Forschungsgeistes. Vom „finstern“ Mittelalter, der klassischen Zeit des Reliquiendienstes, der Heiligenverehrung, der Möncherei, des religiösen Fanatismus der Kreuzzugsraserei u. ä. m. wußten sich die Aufklärer himmelweit geschieden. Die Orthodoxie ließ den mittelalterlichen Aberglauben, den selbst die Reformation nicht ganz zu überwinden vermocht habe, durch antichristliche Einflüsse bewirkt sein, die Aufklärung durch bewußten Priesterbetrug zwecks Erhöhung der weltlichen Macht der Kirche, wo nicht offenkundige Dummheit vorlag. Als unausbleibliche Folge dieser Gestaltung der Dinge stellte sich eine Verwilderung der Sitten und Herabminderung der Sittlichkeit ein [3]). Wenn Kräfte dieser Art die Geschicke der Kirche beeinflußten, so ist es nicht verwunderlich, daß Spittler „die verschiedenen Schattierungen und Mischungen des Irrtums und Lasters nirgends so deutlich wiederfindet als in der Geschichte der Kirche“ [4]).

Die Kirchenhistorie der Aufklärung kennt aber noch andere treibende Kräfte des kirchenhistorischen Geschehens. In der Erscheinungen Flucht erhebt sich als ruhender Pol die göttliche Vorsehung, deren Walten die Kirchenhistoriker unumwunden anerkennen. Mosheim möchte die kirchenhistorischen Ereignisse so miteinander verbinden, daß die Leser daraus die stiftende und erhaltende Wirkung der göttlichen Vorsehung erkennen [5]). — Spittler bemerkt, die göttliche Vorsehung habe sich für die große Revolution (den Eintritt des Christentums in die Welt) einen Zeitpunkt erwählt, der nach allen seinen Umständen äußerst vorteilhaft war [6]). Für den Augsburger Religionsfrieden empfindet er innigsten Dank gegen den rettenden Gott [7]). In der Reformationsgeschichte bleibt nach Semler die Vorsehung und Regierung Gottes merklich genug für alle unparteiischen Zuschauer dieser anfänglich kleinen Begebenheiten [8]),

[1]) Gesch. der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestant. Lehrbegriffs IV, 3.
[2]) Ebd. I. Vorrede XIII.
[3]) Vgl. Henkes Schilderung des Mittelalters II, 324 f.
[4]) a. a. O. S. 2. [5]) Instit. S. 3.
[6]) a. a. O. S. 27. [7]) Ebd. S. 355.
[8]) Auszug a. d. KG. II, 348.

und selbst wenn der Leser manches Menschliche daran bemerkt, so wird dieses doch nicht so groß und unerwartet sein, daß er deshalb die besonderen Merkmale einer gnädigen Regierung Gottes gar nicht in die Augen bekommen sollte [1]). Planck findet die Beschäftigung reizend und anziehend, Gottes Hand und Gottes Leitungen durch die Labyrinthe menschlicher Anschläge, Entwürfe, Torheiten und Schwachheiten zu verfolgen [2]) und sieht durch die ganze Menschengeschichte im Großen einen Plan sich hindurchziehen, nach welchem und für welchen alle Veränderungen mit der weisesten Vorsicht berechnet scheinen [3]).

Aber wie lassen sich menschliche Willkürlichkeiten und göttliche Planmäßigkeit miteinander ausgleichen? Es sind zwei Betrachtungsweisen unter völlig verschiedenem Gesichtswinkel. Das einemal wird von oben nach unten, das andremal umgekehrt aufgebaut. In letzterem Falle liegt es übrigens näher, alles Geschehen in einem Wirrsal von Zufälligkeiten aufzulösen; bei folgerichtiger Durchführung dieser Auffassung kann das Ergebnis nicht zweifelhaft sein. Wenn die Kirchenhistoriker der Aufklärung dennoch nicht diesen Rückschluß ziehen, sondern aus den Irrungen und Wirrungen menschlicher Leidenschaften ihre Zuflucht zu einem jenseits alles Geschehens stehenden und dieses bestimmenden Faktors nehmen, so kommt darin doch nicht so sehr die Grundrichtung ihrer Geschichtsauffassung als vielmehr ihr religiöser Glaube, die starke Nachwirkung ihrer Erziehung zum Ausdruck. Die beiden früher gekennzeichneten Auffassungen stehen sich schroff gegenüber. Der Kirchenhistoriker löst die Schwierigkeit von seinem persönlichen Bekenntnis zum Christentum aus. Er ist von der Ueberzeugung durchdrungen, daß dieses vermöge seines göttlichen Ursprungs als transzendente Macht in das irdische Geschehen eingreife. Aber wie? „Das Christentum ist die allein vernünftige, durchaus sittliche Religion, welche in der Tugend Gottesverehrung und in der Gottesverehrung Tugend beweist, keine willkürlichen Meinungen und Gebote anerkennt, der Natur, Würde, Bestimmung und Zufriedenheit des Menschen angemessen ist und daher ohne Einschränkung allgemein aufgenommen und geübt werden kann und soll" (Henke) [4]). Damit haben wir zugleich den Schlüssel zur Lösung obigen Problems. Die göttliche Vorsehung hat die Religion Jesu den Menschen zur Ueberwindung ihrer Fehler und Schwächen dargereicht. Diese trägt die Kraft des Sieges in sich. In der Geschichte ist sohin trotz des scheinbaren Ueberwiegens der Lasterhaftigkeit der starke Zug nach aufwärts deutlich zu spüren. „Auch unter den gröbsten Verunstaltungen", fährt Henke fort, „die das Christentum in allen Zeiten und Gegenden, wo es dem Namen nach bestand, erlitten, und unter dem gewaltigen Widerstande, den es von eingebildeten Verehrern und von übel unterrichteten Widersachern erfahren hat, wurde es nie so völlig sich selbst ungleich und nie seiner eigentümlichen Kraft so gänzlich beraubt, daß es nicht immer noch auf die Sittlichkeit der Menschen vorteilhaft eingewirkt und in ihrem Sinn und Verhalten, in ihrem häuslichen und bürgerlichen Wohlstande sich fruchtbar bewiesen hätte" [5]). So wird zwischen der äußeren und inneren Geschichte geschieden. In jener wogen die menschlichen Leidenschaften nebeneinander und gegeneinander, in dieser wirken zielstrebig göttliche Kräfte moralischer Abzweckung. Neben der äußeren gibt es demnach gewissermaßen noch eine innere Kirchengeschichte, die eigentliche, in der das Christentum ungebrochen Segen stiftet, während in jener das Scheinwesen, das bloß eine christliche Larve aufsetzt, sein Unwesen treibt.

[1]) Auszug a. d. KG. II, S. 390.
[2]) Gesch. d. Entstehung unseres prot. Lehrbegr. I. Vorrede XVII.
[3]) Einl. in d. theol. Wissensch. S. 202.
[4]) Allgem. Gesch. der christl. Kirche V, 1. [5]) Ebd.

„Christentum und christliche Kirche erscheinen in der Geschichte aller Jahrhunderte beinahe am wenigsten als das, was sie nach ihrer ursprünglichen Anlage und nach den richtigen Vorstellungen von ihrem Zweck und Werte sein sollten“ [1]), stellt Henke fest. Die Einwirkung der göttlichen Vorsehung auf die Geschicke der Kirche vollzieht sich demnach im besondern in der Beeinflussung der Menschenseelen durch die Kräftigkeit der Moral. Semler wurde mit der Kirchenhistorie oft wieder zufrieden, wenn er die geheime göttliche Regierung der Menschenherzen sich vorstellte, nachdem er in Affekt und Unmut geraten war, wenn er bloß die äußerliche Geschichte der sog. Kirche vor Augen hatte; er bewundert die Kraft und Wirkung der Moral [2]). Diese beschränkt sich nicht auf die Durchläuterung der Menschenherzen, sondern übt ihren segensreichen Einfluß auch nach außen aus. „Die Entschlossenheit und Lust zum Rechttun, die zarte Ehrfurcht vor dem Gewissen, der Kampf und Sieg der Selbstverleugnung, die Stärke im Dulden des harten Schicksals, die großmütige Vergebung des Unrechts, der uneigennützige Diensteifer, die Tapferkeit zu den schwersten und kostbarsten Aufopferungen für Wahrheit, Tugend und Menschenwohl, die hohen Freuden der Andacht, die Hoffnungen im Sterben, diese und andere schöne Früchte bringt die Religion nicht auf dem offenen Schauplatz der Welt hervor, welchen uns die Geschichte vor die Augenführt“ [3]), rühmt Henke. Tugend und Moral lösen Seelenkräfte aus, die in Widerstreit gegen die Leidenschaften treten, die ebenfalls in der Menschenseele wurzeln. Die Auseinandersetzung zwischen beiden vollzieht sich sowohl im Seelenleben des einzelnen wie im großen welthistorischen Geschehen. Die Tugendübung wie das Laster entspringen menschlichen Seelenregungen. Der Historiker hat es demnach mit rein menschlichen Seelenwirkungen zu tun. Wenn er dennoch darin das Walten der göttlichen Vorsehung verehrt, so tut er es im Vollbewußtsein seiner religiösen Glaubensüberzeugung, die nur einen übersinnlichen Ursprung der reinsten und heiligsten Gefühle und Seelenregungen des Menschen gelten läßt.

Die Lösung der Spannung zwischen der aufbauenden Auswirkung göttlicher Tugendübung und der niederreißenden Betätigung menschlicher Leidenschaftlichkeit ist aber nur eine scheinbare. In der Darstellung selbst wird der Ausgleich zwischen göttlicher Zweckmäßigkeit und menschlicher Zufälligkeit mehr angestrebt als wirklich gefunden. Dieser Faktor erscheint als der bestimmende, während jener doch dem Glaubensurteil des Historikers unterworfen wird. Die Lösung der Schwierigkeit bahnte Kants Geschichtsphilosophie an, die von der ethischen Idee aus an die Erscheinungswelt der Geschichte herantritt. Der Schwerpunkt der Betrachtung wird demnach von dem besondern ins allgemeine verlegt. Die Aufgabe des Historikers erschöpft sich nicht mit der Feststellung des äußeren Verlaufs des historischen Geschehens, er muß sich vielmehr bei jedem Einzelfall die Frage vorlegen, inwieweit sich hierin die höhereIdee auswirke. Bei der Kirchengeschichte kommt noch besonders als Maßstab das Christentum als die Idee der Religion in Betracht. Der Idee eignet der Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit: das scheinbar Zufällige muß sich diesem unterordnen. So „dient das historische nur zur Illustration, nicht zur Demonstration“. Die Idee steht über der Persönlichkeit und zwingt sie, sich ihr zu fügen. Die Teile werden auf ein Ganzes

[1]) Allgem. Gesch. der christl. Kirche V, 1.
[2]) Lebensbeschreibung von ihm selbst erzählt II, 175.
[3]) a. a. O. V, S. 2. Die supranaturale Einwirkung auf das kirchengeschichtliche Geschehen wird immer mehr auf diese seelische Immanenz zurückgestellt, wogegen das Wunder als treibende Kraft ausgeschaltet wird. Bei der Darstellung des apostolischen Zeitalters (V, 1) kommen wir darauf zu sprechen.

bezogen, das zugleich ein Einheitsband um sie schlingt. Ohne Zutun der Menschen ereignet sich in der Welt Zweckmäßiges und Heilsames, was als Vorsehung erkannt wird [1]). Das scheinbar Zufällige und das notwendig Wirkliche sind sohin nicht koordinierte treibende Kräfte der Geschichte, sondern jenes aus diesen heraus zu begreifen. Lessings bekannter Satz, daß „zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden können", auf dem Hintergrund seiner Gedanken über die Erziehung des Menschengeschlechts und Herders Geschichtsphilosophie mit ihrer über dem historischen Werden schwebenden Idee von der Humanität bedeuten ebenso wie Kants oben angedeutete Ausführungen die Ueberwindung jener bei den Kirchenhistorikern der Aufklärung festgestellten Spannung. Nun war der Weg frei geworden für die idealistische Geschichtsphilosophie Hegels. Man wird es aber der Kirchenhistorie der Aufklärung zu gute halten müssen, daß sie einerseits das deutliche Empfinden für die Notwendigkeit der Anerkennung allgemein wirkender transzendentaler Kräfte hatte, wenn sie sie auch bei der Einzeldarstellung nicht recht zu verwerten verstand, und andrerseits durch die Betonung der Tugendübung und Moral als göttlicher Lebenskräfte die höhere Geschichtsphilosophie, die von Kant zu Hegel führte, anbahnte. Für Planck, dem jener Einwurf Kants von der Unzweckmäßigkeit des historischen Studiums viel zu schaffen machte, kann die Geschichte nur dadurch allein wahrhaftig belehrend werden, daß jede einzelne Begebenheit von einem Gesichtspunkt aus dargestellt werde [2]), Stäudlin und J. C. C. Schmidt wenden mit Bedacht Kants Kirchenbegriff auf die Kirchengeschichte an [3]). Dieser versteht unter Kirchengeschichte die Geschichte der religiösen und sittlichen Kultur, insofern diese durch das Institut der christlichen Kirche befördert wurde [4]), jener will die Kirchengeschichte nach der Idee einer Kirche als ihrem obersten Prinzip bearbeiten; das Prinzip ist die Idee der christlichen Kirche selbst als einer von der göttlichen Vorsehung zur Erreichung moralisch-religiöser Zwecke bestimmten Gesellschaft [5]). So bildet die Geschichtsbetrachtung der Aufklärung eine wichtige Voraussetzung der neueren Geschichtsphilosophie. Wie in anderer Hinsicht so auch in dieser ein Uebergang, Elemente der alten an die moderne Kultur vermittelnd.

Es sei noch beiläufig erwähnt, daß die Kirchenhistoriker der Aufklärung auch noch andere Umstände, wie die geographische Lage, Wirtschaft, Politik u. a. m.[6]) als Begleitursachen des historischen Geschehens in Erwägung ziehen.

---

[1]) E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, S. 100 ff., 116 ff., 129 ff.; W. Köhler, Idee u. Persönlichkeit in der KG. S. 28 u. 74.

[2]) Einl. in d. theol. Wissensch. S. 204.

[3]) K. Fr. Stäudlin, Gesch. der theol. Wissenschaften II, S. 685.

[4]) Lehrbuch der christl. KG. S. 3.

[5]) Universalgesch. d. christl. Kirche S. 4 f.

[6]) Semler spricht z. B. von einer „Geographie der Theologie". Vgl. W. Köhler a. a. O. S. 24, Schröckh S. 282, Henke a. a. O. III, S. 97 ff. Semler, Ausz. a. d. KG. I, S. 92: Die Ausbreitung des Christentums gehört mehr in die politische als in die KG.

IV. Die wissenschaftliche Methode der kirchenhistorischen Forschung der Aufklärung.

1. Die Gewinnung des kirchenhistorischen Stoffes.

Der Historiker schafft den Stoff seiner Forschung auf dreifache Weise herbei: a) aus Archiven die noch nicht veröffentlichten Quellen, b) aus Quellensammlungen die bereits publizierten Urkunden, c) aus der weitschichtigen historischen Literatur die äußere Kenntnis von der Vergangenheit. Wie hat die Kirchengeschichte der Aufklärung sich ihren Stoff beschafft? Wir bemerken hiebei, daß es sich uns hier zunächst um die Stoffgewinnung an sich und nicht um seine Bearbeitung und Darstellung handelt.

a) Eine systematische Bearbeitung archivalischer Bestände lag außerhalb des unmittelbaren Interessenkreises der Kirchenhistoriker der Aufklärung. Schröckh, der sich auf 123 Seiten über „Quellen und Hilfsmittel der christlichen Kirchengeschichte" ausläßt, erwähnt z. B. mit keinem Wort diese Möglichkeit der Stoffbereicherung [1]). Planck macht dem Historiker das selbstverleugnende jahrelange Geschäft des gelehrten Sammelns zur Pflicht, da der höchste philosophische Scharfsinn, ja selbst der Verstand eines Engels Geschichte nicht aus sich selbst herauszuspinnen vermöge; resigniert fügt er aber gleich hinzu, daß dies dem Modegeschmack unserer Zeit offenbar am meisten zuwider sei und es zweifelhaft erscheine, ob in dieser und der nächsten Generation der Mann aufstehen werde, der sich zu jenem Beruf legitimieren könne [2]). Seine Ausführungen über „historische Theologie" schließt er mit der Aufforderung an die Theologiestudierenden zur Mitarbeit an der kirchenhistorischen Forschung; wir vermissen aber hiebei jeglichen bestimmten Hinweis auf die Notwendigkeit der Erschließung neuer Urkunden; er begnügt sich mit der Empfehlung der Bearbeitung der vorhandenen [3]). Gewiß mag zur Entschuldigung geltend gemacht werden, daß das deutsche Archivwesen seit dem 30jährigen Krieg infolge der durch die Umwälzungen verursachten Aktenverschleuderung im Argen lag [4]); aber Archive waren vorhanden [5]) und es wäre gerade die Aufgabe der Kirchenhistoriker gewesen, diese der Forschung nutzbar zu machen, zumal im 18. Jahrhundert die Literatur über die technischen Voraussetzungen und Aufgaben des Registratur- und Archivwesens recht fruchtbar war (Maderus, Wencker, Pütter, Gladt, Spieß, Günther u. a. [6]). Die protestantische Kirchenhistorie hätte sich übrigens noch besonders, wie man erwarten könnte, durch die erfolgreichen archivalischen Veröffentlichungen katholischer Historiker, wie der Mauriner, anspornen lassen sollen, um nicht ins Hintertreffen zu geraten. Wie fleißig hatten seinerzeit die Magdeburger Zenturiatoren die verschiedenen Archive ausgeschürft! Gewiß glückte auch den Historikern der Aufklärung mancher Fund. Mosheim hält es sich im Vorwort zu seiner Ketzergeschichte zugute, in einem Kloster die Aufzeichnungen eines böhmischen Ketzer-

[1]) a. a. O. I, S. 131—254.
[2]) Einl. in d. theol. Wissensch. S. 267 f. [3]) Ebd. S. 391 f.
[4]) G. Wolf, Einführung in das Studium der neueren Geschichte, S. 700.
[5]) Ebd. 703 ff.
[6]) Ebd. S. 689 und RE.[3] 1, 785 ff. Radbach.

richters und 30—40 kaiserliche, päpstliche und bischöfliche Briefe gefunden zu haben, wobei er mit Bedauern feststellt, die Forschung sei von einer auch nur annähernden Vollständigkeit der Quellen noch weit entfernt. Christ. Matth. Pfaff entdeckte gelegentlich vier bis dahin unbekannte Irenäus-Fragmente in der Turiner Bibliothek des Herzogs Viktor Amadeus II. von Savoyen [1]). Wichtiger als der Fund an sich erschien aber den Zeitgenossen der daraus erbrachte Beweis, daß die ältesten Christen in der Lehre vom heiligen Abendmahl mit uns übereinstimmend gedacht haben [2]). Uebrigens hat Harnack gezeigt, daß diese Fragmente aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Fälschung Pfaffs anzusehen seien [3]). Grundsätzlich wußte die Aufklärung die mühsamen archivalischen Studien wohl zu schätzen, wichtiger als diese der Historie geleisteten „Handlangerdienste" erschien ihr aber die praktische Nutzanwendung der Geschichte.

b) „So gern man einräumen mag, daß auch in diesem Jahrhundert von katholischen Gelehrten ungleich mehr für die Kirchengeschichte gesammelt wurde als von protestantischen, so muß man doch dabei gestehen, daß diese das Gesammelte besser zu benutzen wußten und besonders von den Materialien, die jene zusammentrugen, einen viel uneigennützigeren und für die Wahrheit vorteilhafteren Gebrauch als sie selbst machten" (Planck) [4]). Die protestantischen Kirchenhistoriker begrüßen die Quellenpublikationen der katholischen Forscher, sind aber überzeugt, durch die wissenschaftliche Bearbeitung dieser der Allgemeinheit einen größeren Dienst zu erweisen als jene durch die Veröffentlichung selbst. Auch wird den Katholiken Parteilichkeit vorgeworfen, die ihnen eine unvoreingenommene Darstellung und damit unparteiische Ausschürfung der Quellen unmöglich mache. Nach Schröckhs Meinung scheint „der geistliche Stolz, der Aberglaube und Eigennutzen die katholischen Geschichtsschreiber besoldet zu haben" [5]). Aber man räumt ihnen gerne das Verdienst ein, das sich übrigens gar nicht bestreiten ließ, daß sie die kirchenhistorische Forschung durch verschiedene Quellensammlungen, die die Protestanten kritisch benützten, bereichert haben. Hiebei muß allerdings noch beachtet werden, daß die Kirchenhistoriker der Aufklärung nicht immer scharf zwischen den Quellen und deren literarischer Bearbeitung scheiden. Bei Schröckh geraten z. B. beide als Hilfsmittel der Darstellung durcheinander; Spittler teilt die „Quellen der Kirchengeschichte" in Dokumente, Schriftsteller, die als Zeugen gelten können und Bearbeiter ein. Henke [6]) und Planck [7]) halten beides auseinander. Aus der Zusammenstellung der benutzten Quellensammlungen bei den eben erwähnten Historikern, ferner bei C. W. F. Walch [8]), Stäudlin [9]) Nösselt [10]), Flügge [11]) u. a. gewinnen wir übrigens den Eindruck, daß die Kirchenhistoriker der Aufklärung die vorhandenen Quellensammlungen fleißig

[1]) E. Preuschen, RE³ 15, 234.
[2]) Schröckh a. a. O. 1, 200.
[3]) Die Pfaffschen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs erwiesen (TU. N. F. V, 3), 1910.
[4]) Einf. in d. theol. Wissensch. S. 265, 279. Vgl. auch Semler, Lebensbeschr. II, S. 169 f.
[5]) a. a. O. I, S. 228. [6]) a. a. O. I, S. 6 ff.
[7]) a. a. O. S. 268 ff. u. 306 ff.
[8]) Grundsätze der zur Neutestamentl. K.Hist. nötigen Vorbereitungslehre und Bücherkenntnis, 1773; kritische Nachricht von den Quellen der K.Hist., 1770.
[9]) Gesch. der theol. Wissenschaften 1811. II, S. 179—207, 689—694.
[10]) Anweisung zur Kenntnis der besten allgemeineren Bücher in allen Teilen der Theologie, 1800.
[11]) Einleit. in das Studium und in die Literatur der Religions- u. KG., besonders der christlichen, 1801.

benutzt haben. In seiner Selbstbiographie hebt Semler hervor, mit welchem Feuereifer er sich auf das Quellenstudium verlegt habe[1]); in seinem „Versuch, den Gebrauch der Quellen in der Staats- und Kirchengeschichte zu erleichtern", bietet er eine Anleitung zum Studium der zerstreuten Quellen zur mittelalterlichen Geschichte[2]).

Was hat die Kirchenhistorie der Aufklärung selbst für das Quellenstudium geleistet? Nach den früheren Andeutungen werden wir unsere Erwartungen von vornherein nicht überspannen dürfen. Die Kirchenhistoriker waren um ein eigentliches Arbeitsfeld in Verlegenheit. In der Papst-, Konzils- und Ordensgeschichte hatten die Katholiken begreiflicherweise den Rahm längst abgeschöpft, in der politischen Geschichte, soweit sie mit der Kirchengeschichte zusammenhing, leisteten gerade damals die Profanhistoriker Ersprießliches; ein Mitlaufen neben ihnen wäre Zeitvergeudung gewesen. Die geschätzte[3]), vierteilige Bibliothek der Kirchenversammlungen des 4. und 5. Jahrhunderts von Georg Daniel Fuchs (Leipzig 1780), die in Uebersetzung Auszüge aus den Akten bot, bedeutet keine unmittelbare Bereicherung der Forschung. So blieb den Kirchenhistorikern ein eng begrenztes Gebiet zur Betätigung übrig: die Patristik und die Quellen zur lutherischen Reformation.

Bezüglich jener war aber ein Wettstreit mit der katholischen Forschung von vornherein aussichtslos; die Maxima bibliotheca veterum patrum et antiquorum ecclesiasticorum von John und James Arvison in 27 Foliobänden (Lyon 1677) und die wegen ihrer Anmerkungen geschätzte Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum des Oratorianers Andreas Gallandi in 14 Foliobänden (1765/81 Venedig), ferner Assemanis Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana in 4 Bänden (Rom 1719/28), ganz abgesehen von den zahlreichen Einzelbearbeitungen[4]), beherrschten das Feld vollständig. Unter Aufgebot eines großen Stabes von Mitarbeitern, im Besitz der an Handschriften reichen Klöster und Stifte und nicht zuletzt gefördert durch die ihnen zur Verfügung stehenden Geldmittel haben katholische Forscher das Studium der Patristik auf eine ungeahnte Höhe gebracht. Die lutherischen Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts mußten in Anbetracht dieser Umstände darauf verzichten, ihrerseits die patristische Quellenforschung in nennenswerter Weise fördern zu wollen, um so mehr als ihnen alle die Behelfe jener vollständig abgingen. Von den führenden Geistern hat nur der ältere Walch (Johann Georg) durch seine Bibliotheca patristica litterariis adnotationibus instructa (1770, 1834 von Danz neu bearbeitet) eine schmale Brücke von der lutherischen zur katholischen Kirchenhistorie geschlagen. Aber er bietet hier nicht etwa eine Blütenlese aus der patristischen Literatur, sondern in Weiterführung von Thomas Ittigs De bibliothecis et catenis patrum variisque veterum scriptorum ecclesiasticorum collectionibus (1707), eine Einführung in das Studium der Kirchenväter, wobei es ihm besonders darum zu tun ist, zu zeigen, inwieweit diese als Autorität für uns in Betracht kommen[5]). — Traugott Gottlob Schoenemanns[6]) Bibliotheca historico-literaria patrum latinorum a Tertulliano principe usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem (2 Bände, 1792/94) ist ebenso wie Johann

[1]) II, 169. [2]) Gastrow a. a. O. S. 99 f.
[3]) Vgl. Schröckh 35, 224.
[4]) Vgl. die Zusammenstellung bei G. Krüger RE³ 15, S. 4.
[5]) Das letzte Kapitel: de patrum ecclesiae usu atque auctoritate, S. 562—582.
[6]) J. G. Schoenemann, 1765—1802, Philologe, Geograph und Statistiker, Prof. in Göttingen, Allgem. deutsche Biogr. 32, 291.

Albert Fabricius' [1]) Bibliotheca latina [2]), die er nach der kirchlichen Seite hin ergänzen möchte, ein bibliographisch-biographisches Nachschlagewerk und nicht eine Quellensammlung. Hiebei muß noch beachtet werden, daß Fabricius und Schoenemann nicht aus theologischem, sondern literarhistorischem Interesse die Patristik studieren und daß Joh. G. Walch die Gemeinschaft mit der neueren theologischen Richtung der Aufklärung von sich wies. So bleibt von nennenswerten Ausgaben der Kirchenväter, die auf das Konto der Kirchenhistorie der Aufklärung zu buchen wären, Semlers Q. Sept. Flor. Tertulliani opera in 5 Bänden (1770/73), woran die epistola Pelagii ad Demetriadem virginem (1775) angeschlossen werden kann, übrig [3]). Mosheim hatte die lang gehegte Absicht, die Schrift des Origenes gegen Celsus herauszugeben, infolge der Schwierigkeiten wieder aufgegeben und sich mit einer deutschen Uebersetzung, die er mit entsprechenden Anmerkungen versah, zufrieden gegeben [4]). Wie Semler den Pelagiusbrief zur Erhärtung seiner antiaugustinischen Auffassung der Lehre vom freien Willen veröffentlichte, so wollte Mosheim durch seine Origenes-Uebertragung, an der er 16 Jahre herumgefeilt hat, die Behauptung der Deisten widerlegen, die Kirche habe die Schriften der alten Christentumsbestreiter absichtlich vernichtet, um das Geschichtsbild zu fälschen. Also auch hier die auf das Praktische gerichteten Erwägungen. In diesem Zusammenhang sei noch die Bibliotheca symbolica vetus (1770) des jüngeren Walch (Christ. Wilh. Franz), eine Zusammenstellung kirchlicher Symbole aus den Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderte, erwähnt. Ebenso verdient Christ. Friedr. Röslers zehnteilige Bibliothek der Kirchenväter (1776/87), Uebersetzungen und Auszüge, besonders aus den dogmatischen Schriften, vermerkt zu werden.

Der Reformationsgeschichtsschreibung hat der ältere Walch durch seine 24bändige Lutherausgabe (1739/51) [5]) trotz der Mängel, die seiner Arbeit anhaften — ungenaue Verdeutschung der lateinischen Schriften, willkürliche Anpassung der Ausdrucksweise Luthers an die Redeweise der Gegenwart, kein Hinweis auf die gebrauchten Urdrucke — auch schon insofern einen erheblichen Dienst erwiesen, als er die bis dahin vollständigste Sammlung von Lutherschriften darbot [6]). Aber der Jenenser Walch ragt, wie gesagt, als Vertreter einer absterbenden Richtung in die neue Zeit hinein. Die Schriften Melanchthons, des erklärten Lieblings der kirchlichen Aufklärung, erlebten damals keine Auferstehung. — Neben den Schriften der Reformatoren wäre eine quellenmäßige Behandlung der Bekenntnisschriften ein empfehlenswertes Arbeitsgebiet gewesen. Aber an der bekenntnismäßigen Formulierung des evangelischen Glaubens hatte die Aufklärung kein unmittelbares Interesse; man hat sich die kirchlichen Bekenntnisse als Ueberlieferung der doch nicht so ganz aufgeklärten Vergangenheit gefallen lassen müssen, aber man hätte es lieber gesehen, wäre es anders gekommen. Uebrigens ließ sich in dieser Hinsicht die Forschung der Orthodoxie schwer überbieten. — E. S. Cyprians „Historia der Augsburgischen Konfession

[1]) J. A. Fabricius, 1668—1736, Prof. der Moral u. Beredsamkeit am akad. Gymnasium in Hamburg (Wetzer-Welte, 24, 1192, Streber).

[2]) 1697, vermehrt 1708, 1712; von J. A. Ernesti in 3 Bänden neubearb. 1773/74; dazu Bibliotheca graeca 14 Bde., 1705/28; in 12 Bdn. von Harles neu bearb. 1790/1812.

[3]) L. Zscharnack a. a. O. 192; Gastrow a. a. O. 99.

[4]) K. Heußi, S. 188. Der Titel der Uebersetzung lautet: „Origenes Vorstehers der christl. Schule zu Alexandrien acht Bücher von der Wahrheit der christl. Religion wider den Weltweisen Celsus", Hamburg 1775.

[5]) Stereotyp-Ausgabe der Missouri-Synode, 1880 f.

[6]) RE³. 11, 721, J. Köstlin.

aus den Originalakten beschrieben" (1730) und des pietistisch angehauchten Chr. A. Saligs „Vollständige Historie der Augsburger Konfession" (1730) sind zwar Darstellungen der Reformationsgeschichte und nicht ausgesprochene Quellenwerke, aber auf Grund eingehender Quellenforschung abgefaßt. — Siegm. Jakob Baumgartens „Erläuterungen der im christlichen Konkordienbuche enthaltenen symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche" (1747), „Christliches Konkordienbuch mit Beifügung der verschiedenen Lesarten voriger Ausgaben" (1747), Ch. Matth. Pfaffs „Ecclesiae evangelicae libri symbolici" (1730) sowie J. G. Walchs „Introductio in libros ecclesiae Lutheranae symbolicos, observationibus historicis et theologicis illustrata" (1732) haben ihrer Zeit gute Dienste geleistet, den Umkreis der Forschung aber nicht erweitert [1]).

Trotz des wenig ergiebigen Eigenbaus wollen wir die Verdienste der Kirchenhistorie der Aufklärung um die Quellenforschung nicht zu niedrig einschätzen. Die äußeren und inneren Umstände standen einer großzügigen Quellenbearbeitung entgegen, aber die Kirchenhistoriker der Aufklärung haben die reichen Quellenpublikationen der deutschen kirchengeschichtlichen Forschung nutzbar gemacht und zugleich methodische Grundsätze zu ihrer Behandlung, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, aufgestellt. Mit der Herübernahme jener und der Betonung ihrer Notwendigkeit für den Fortschritt des Geschichtsstudiums haben sie zugleich den Grund zu dem Aufschwung der deutschen Kirchengeschichte der Folgezeit gelegt.

c) Wir haben früher darauf hingewiesen, daß die Kirchenhistoriker der Aufklärung nicht immer scharf zwischen den ursprünglichen Urkunden und deren Bearbeitung unterscheiden. Mit großem Eifer [2]) haben sie von dem gedruckten Material in den Bereich ihrer Forschung hineingezogen, was sich nur irgendwie ihrem Rahmen einfügen ließ. Und diesen erweiterten sie gegen früher erheblich, indem sie die mannigfachen Anregungen, die ihnen sowohl die außerlutherische theologische als auch die profane Literatur der Grenzgebiete bot, aufgriffen. Es ist erstaunlich, welch einen Riesenstoff die Kirchenhistoriker der Aufklärung im Laufe ihres Gelehrtenlebens zu bewältigen vermochten. Mosheim, Henke, Spittler, Schröckh, Semler, Stäudlin, Münscher, um nur die wichtigsten zu nennen, entwerfen zusammenhängende Darstellungen der Gesamtentwicklung der christlichen Kirche von den Anfängen bis auf ihre Gegenwart, von verschiedenem Umfang; neben dem Kompendium Spittlers die 45 bändige Kirchengeschichte Schröckhs. Daneben werden einzelne Gebiete aus dem großen Geschehen herausgegriffen und großzügig durch die Jahrhunderte hin verfolgt: der Göttinger Walch legt eine Geschichte der Päpste und der Kirchenversammlungen wie der Ketzereien und Religionsstreitigkeiten bis auf die Reformation vor; Planck erfaßt die Gestaltung des protestantischen Lehrbegriffs und der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung; Stäudlin zeichnet eine Geschichte des Skeptizismus unter besonderer Berücksichtigung ihrer Zusammenhänge mit der Kirchengeschichte und verfaßt eine Kirchengeschichte Englands; Münscher schreibt die erste Dogmengeschichte. Bei allen der Blick aufs Große und Ganze, die Darstellung jedesmal aus dem Vollen geschöpft. Aber es fehlen auch nicht die Einzeluntersuchungen, deren Stoff mühsam zusammengetragen wird. So bietet z. B. Mos-

[1]) Vgl. die Zusammenstellung in J. T. Müllers „Die symbol. Schriften der ev.-luther. Kirche", S. XIII ff.

[2]) „Spittlers Erholungsstunden waren dem Studium von Werken gewidmet, die andern Jünglingen seines Alters für die Arbeitsstunden zu schwerfällig und trocken gewesen wären." D. Fr. Strauß, Kleine Schriften, S. 70.

heim eine Geschichte der sonst wenig beachteten ophitischen Gnostiker oder des noch weniger bekannten Apostelordens; Aufsehen erregte auch seine umfangreiche Arbeit über Servet; Walch d. J. erzählt über Luthers Frau und vertieft sich in die Geschicke der Adoptianer und Protopaschiten; Semler sammelt Stoff zur Geschichte der Rosenkreuzer und untersucht die Kanonsgeschichte; Spittler entwirft eine Geschichte der spanischen Inquisition, des Jesuitenordens und des Kelches; Planck stellt in einer besonderen Untersuchung die Einführung der christlichen Religion dar u. a. m. Dazu kommen die zahlreichen kleineren Abhandlungen, die gelegentlich in Sammelbänden zusammengefaßt werden (z. B. Mosheim, Semler).

Die kirchenhistorischen Zeitschriften[1]), die zu diesem Zwecke begründet werden, boten ebenfalls eine günstige Gelegenheit zur Veröffentlichung von Einzeluntersuchungen. Henke, Walch, Semler, Stäudlin, Planck und Tzschirner haben sich um das Zustandekommon dieser besonders bemüht: Annalen der neuesten theologischen Literatur und Kirchengeschichte[2]), Museum und Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange[3]), Archiv für die neueste Kirchengeschichte[4]), Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte[5]), Neueste Religionsgeschichte[6]), Archiv für alte und neue Kirchengeschichte[7]), Kirchenhistorisches Archiv[8]), Neuestes theologisches Journal[9]), Hallische Sammlungen zur Beförderung theologischer Gelehrsamkeit[10]), Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte[11]), Neueste Religionsbegebenheiten[12]) u. a.

Es werden Themen behandelt, an denen bisher die historia sacra achtlos vorübergegangen ist. So schreibt Mosheim eine chinesische und tartarische Kirchengeschichte. Die Kirchenhistoriker greifen auch auf die Profangeschichte über: Schröckh beschreibt das Leben berühmter Gelehrter, verfaßt ein Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte (1774), nachdem er vorher sich in der Geschichte von Italien, Frankreich, den Niederlanden und England versucht hatte; Henke besorgt die Herausgabe der Literaturzeitung Ephemerides lit. 1776, Commentarii de rebus novis litterariis (1778/81) und Annales litterarii (1782/87)[13]). Spittler schreibt eine Geschichte von Württemberg und Hannover, verfaßt einen Entwurf der Geschichte der europäischen Staaten; unter Semlers Schriften findet sich auch eine Sammlung zur Geschichte der Formschneidekunst in Deutschland (1782). Daneben haben die Kirchenhistoriker auch über Fragen aus der Dogmatik, Ethik, Exegese und praktischen Theologie sich geäußert.

Diese knappen Andeutungen, die den Gegenstand nicht erschöpfen, geben uns einen Eindruck von der ungeheuren Arbeitsleistung der Kirchenhistoriker der Aufklärung. Wie dürftig erscheint im Vergleich damit der Ertrag der lutherischen Kirchenhistorie des letzten Jahrhunderts, und noch dazu in einer Zeit, wo die

---

[1]) O. Kippenberg, Theol. Zeitschr., RE³ 24, 662—691; W. Schubring, Ev.-kirchl. Presse, RGG. 4, 1776—1784.

[2]) Hrsg. v. Hassenkamp 1789—1797; Forts. neue theol. Annalen 1800—1823.

[3]) Hrsg. v. Henke 1803/06. [4]) Hrsg. v. Henke 1794/99.

[5]) Hrsg. v. Henke, Augusti, Münter u. a. 1793/97; als neues Magazin f. R. 1797—1803.

[6]) Hrsg. v. Chr. Wilhelm Walch 1771/83; fortgef. v. Planck 1787/93.

[7]) Hrsg. v. Stäudlin u. Tzschirner 1813/22.

[8]) Hrsg. v. Stäudlin, Tzschirner, Vater 1823/27.

[9]) Hrsg. v. Hänlein, Ammon, Gabler 1795/1803.

[10]) Hrsg. v. Semler 1767/70. [11]) Hrsg. v. Stäudlin 1797/1806.

[12]) Hrsg. v. Köster 1778/97. [13]) RE³ 7, 681.

katholische [1]) und reformierte Kirchengeschichtsschreibung einen bedeutsamen Aufstieg genommen hatte. Die Kirchenhistoriker der Aufklärung waren von dem Bewußtsein durchdrungen, daß sie in dieser Hinsicht eine Ehrenschuld des Luthertums abzutragen hätten.

2. Die Bearbeitung des kirchenhistorischen Stoffes.

„Nur derjenige Auszug und Inbegriff der Kirchenhistorie gehört uns zu, den wir selbst erzeugt, genährt, ausgebildet und oft zur Anwendung versucht haben: wir müssen Herren über den Stoff werden, den uns andere anbieten" (Schroeckh) [2]). Durch die Bearbeitung macht der Kirchenhistoriker den Stoff seiner Forschung sich zum Eigentum. Dies war nur mit Hilfe einer einwandfreien wissenschaftlichen Methode erreichbar. Auf die Ausbildung dieser legen alle Kirchenhistoriker den größten Nachdruck [3]). Sie unterscheiden bei dieser zwei Seiten: die Kritik der Quellen und die Darstellung des kirchenhistorischen Verlaufs. Wir haben früher gesehen, welchen weiten Spielraum die Aufklärung den menschlichen Leidenschaften bei der Beurteilung der treibenden Kräfte der Kirchengeschichte eingeräumt hat. Daß die Quellen von diesen abfärbten, verstand sich für sie von selbst, bei den kirchenhistorischen umsomehr, als die Leidenschaftlichkeit nach der Ueberzeugung der Aufklärung nirgends solche Blüten gezeitigt habe als gerade auf dem Boden der Religion. Zuverlässiger sind jedenfalls die Nachrichten von Personen, die zu den Ereignissen, über die sie berichten, in einer gewissen zeitlichen Entfernung sich befinden; aber diesen geht der Eindruck der Unmittelbarkeit ab. Das sicherste Urteil lassen noch Urkunden d. i. Gesetze, Briefe, Synodalbeschlüsse u. a. m. zu; wie vieles ist aber gerade da gefälscht und unterschoben. So bringen die Aufklärer den ursprünglichen Quellen der Kirchengeschichte das allergrößte Mißtrauen entgegen: Dieses steigert sich gelegentlich bis zum völligen Verzweifeln an der Möglichkeit einer wahrheitsgetreuen Schilderung der Vergangenheit. Es sei schwierig, einmal eingewurzelte Meinungen wieder zu beseitigen. „Der Pöbel kann nicht hartnäckiger", meint Schröckh, „an den Kirchenzeremonien kleben, als manche Gelehrte die unrichtigsten oder unwahrscheinlichsten kirchlichen Nachrichten verfechten und mit mehr Vergnügen und Eifer als prüfender Ueberzeugung sie einem neuen Menschenalter in die Hände drücken" [4]). Das erklärt sich daraus, daß „die Gewohnheit, alles so anzusehn, wie es die Gesellschaft, zu der wir gehören, wünscht, oft stärker ist als Einsichten, ohne daß wir selbst nur den Verdacht fassen könnten, daß wir uns von der Wahrheit entfernen" [5]). Und wenn sich einmal einer von den alten Banden losgelöst hat, läuft er Gefahr, von seiner Gemeinde als Abtrünniger und Treuloser gescholten zu werden; eine harte Probe auf seine Standhaftigkeit.

Aber „wahres Studium der Geschichte findet nur aus den Quellen statt" (Planck) [6]). So müssen trotz aller subjektiven und objektiven Schranken, die dem Bemühen, zur vollen Klarheit zu gelangen, entgegenstehen, doch feste Normen

[1]) Schröckh I. 227—254. [2]) A. a. O. I, 324.
[3]) Schröckh ebd. 255—324. Spittler a. a. O. S. 4; Mosheim, Institt. 3 ff.; Henke 1, 6 ff.; Planck, Einl. in d. theol. Wissenschaften, 295 ff.; Stäudlin, Universalgesch. d. christl. Kirche, S. 4 ff.; Chr. Fr. Walch, Grundsätze d. KG. d. Neuen Testaments, 1761, u. krit. Nachricht v. d. Quellen d. Kirchenhistorie, 1770 (beide Schriften hauptsächlich bibliographischen Inhalts).
[4]) I, S. 259. [5]) Ebd. S. 260.
[6]) Einl. in d. theol. Wissensch. S. 379.

für die Kritik gefunden werden. Wohl war den Kirchenhistorikern der Aufklärung die Methodik der Kritik, wie sie im Ausland besonders die Mauriner geübt haben, vertraut — Henke beruft sich ausdrücklich auf Mabillons grundlegende Schriften [1]) —; aber im allgemeinen gewinnt man den Eindruck, daß die deutschen Forscher die Linie einhalten, die Mosheim bei der Klarstellung der subsidia rerum causas inveniendi gezogen hat [2]). Darnach ist es der aufgeklärte Historiker selbst, der nach Ueberwindung des triplex servitus i. e. temporum — der Gefahr, die Vergangenheit nach der Gegenwart zu beurteilen —, hominum — der Trübung seines Urteils durch unzuverlässige Berichte anderer —, und opinionum — die Voreingenommenheit infolge persönlicher Ansichten und Neigungen — gestützt auf seine Kenntnisse und Erfahrungen die richtige Entscheidung im Einzelfalle trifft. Die Erkenntnis der menschlichen Natur wird hiebei als das sicherste Mittel, den Dingen auf den Grund zu kommen, empfohlen.

Die Kritik ist im wesentlichen durch die besonderen Interessen des Aufklärers bestimmt. Er übt sie, weil er überzeugt ist, daß sie ihm in hervorragender Weise dazu hilft, das praktische Ziel, das er seiner Forschung gesteckt hat, zu erreichen. Die Kritik der Aufklärung sucht vor allem folgende Umstände klarzustellen:

1. Wenn es dem Historiker gelingt, Dokumente, die landläufig als historische Beweisstücke für eine dem aufgeklärten Geist zuwiderlaufende Ansicht gelten, als Fälschung abzutun, so glaubt er, dadurch auch die praktische Abzweckung der Kirchengeschichte gefördert zu haben. Es kommen hiebei insbesondere alle Aktenstücke, auf die sich die Herrschsucht und der Aberglaube stützen, in Betracht.

2. Die Aufklärung verdeutlicht mit Vorliebe an Einzelpersonen die segensreichen Wirkungen der Tugend und die verheerenden Folgen des Lasters. Deshalb wird die Historie in erhöhtem Maße darauf bedacht sein müssen, alle Nachrichten, aus denen man das Charakterbild einer handelnden Persönlichkeit gewinnt, kritisch zu untersuchen. Sie wird naturgemäß ihr Augenmerk besonders auf diejenigen richten, an deren Ehrenrettung oder Herabsetzung ihr von ihren Voraussetzungen aus von vornherein viel gelegen ist.

3. Die fortschreitende Erkenntnis hat zur Vermeidung von Fehlern der Vergangenheit in der Gegenwart ein besonderes Interesse daran, den wahren Sachverhalt bezüglich der von der Kirche verurteilten Ketzer und Sekten klarzustellen. Die diesen übelwollende Ueberlieferung auf das richtige Maß herabzuschrauben, erscheint als eine Hauptaufgabe der Kritik [3]).

In Anbetracht der Bemühungen der Kirchenhistoriker der Aufklärung um ein gerechtes Urteil über die Ketzer werden wir unsere obige Behauptung, daß für ihre Kritik lediglich praktische Erwägungen maßgebend seien, doch einigermaßen einschränken müssen. Gewiß macht sich allenthalben das Bestreben der unmittelbaren Nutzanwendung geltend, aber es schlägt doch daneben das Verlangen, die Wahrheit um ihrer selbst willen aus rein wissenschaftlich historischen Erwägungen zu erkennen, durch. Wenn Mosheim der kirlichen Lage der Gegenwart aufhelfen wollte, so lagen wahrhaftig andere Untersuchungen näher als eine kritische Geschichte der Schlangenbrüder, „die er angeregt durch eine Andeutung bei Origenes

[1]) I, S. 13. [2]) Institt. S. 6 f.

[3]) Z. B. Mosheim, Ketzergeschichte S. 111 u. 256, und Semler: „Die wahre würdige Religion ist teils bei denen, welche Ketzer heißen, teils bei denen, welche die Reihe der äußerlichen Zeremonien nie in einer festgesetzten Ordnung angenommen und beibehalten haben. Unzählige fromme Christen, die seit der ersten Zeit von einer Partei als greuliche Ketzer uns beschrieben wurden, gehören auch mit unter die Kenner und Anhänger der wahren inneren Religion" Fruchtb. Auszug a. d. KG., I. Vorrede.

auf einem magern, steinigen und unfruchtbaren Boden größtenteils aus wenigen, halbverständlichen, verdorbenen, abgebrochenen und zerstreuten Nachrichten hat ziehen müssen“ [1]). Oder man denke z. B. an die Abhandlungen in seinen beiden volumina dissertationum ad historiam ecclesiasticam pertinentium [2]), in denen aus rein historischem Interesse verschiedene strittige Probleme untersucht werden — wie Feststellung der Abfassungszeit des Apologetikus Tertullians (Ergebnis: Zu Beginn der Verfolgung unter Severus) [3]) und der Apologie des Athenagoras (Ergebnis: im J. 177); Begründung, daß es nur einen Simon Magus und nicht mehrere dieses Namens gegeben habe —? [4]) Nehmen wir noch hinzu z. B. die Darstellungsweise von Schröckh, der in seiner Kirchengeschichte jede strittige Frage unter Heranziehung eines umfassenden Quellenstoffes nach allen Seiten hin beleuchtet, oder die Art, wie Semler in seinen historiae ecclesiasticae selecta capita bei jeder wissenschaftlichen Kontroverse die Ueberlieferung klar und sachlich abwägt, so werden wir der Kirchenhistorie der Aufklärung das Zeugnis zubilligen müssen, daß sie sich der hohen Bedeutung der historischen Kritik für den Fortschritt der Forschung klar bewußt war.

3. Die Darstellung.

Es kommen hierbei in Betracht: 1. Die Sprache, 2. der Stil, 3. der Aufbau, 4. die Stoffeinteilung.

1. Die Kirchenhistorie der Aufklärung hat der deutschen Sprache endgültig zum Durchbruch verholfen. Mosheim und Semler schwanken noch zwischen der lateinischen Gelehrtensprache und der deutschen Volkssprache; Walch, Planck, Spittler, Henke, Stäudlin schreiben ihre Hauptwerke deutsch. Als Präsident der „deutschen“ Gesellschaft, zu welcher Würde er „wegen seiner vortrefflichen Kenntnis der deutschen Sprache und Poesie“ einstimmig gewählt wurde, trat übrigens Mosheim mit Gottsched, mit dem er Briefe wechselte, unter die Vorkämpfer für die Hebung und Ausgestaltung der deutschen Muttersprache [5]). Und Semler fühlte sich gedrängt, die „selecta capita historiae ecclesiasticae“ (1767/9) durch den „Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte“ (1773/78) zu ergänzen, wie er auch die „institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam“ (1774) in deutscher Bearbeitung als „Versuch einer freieren theologischen Lehrart“ (1777) herausgab; den „commentarii historici de antiquo christianorum statu“ (1771/3) ließ er den „neuen Versuch, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären“ (1783) folgen.

2. Die praktische Abzweckung, der die Kirchenhistorie dienen sollte, legte es den Kirchenhistorikern der Aufklärung nahe, sich allgemein verständlich zu halten. Sie schrieben nicht ausschließlich für den auserlesenen Kreis der Forscher, sondern waren bemüht, an die größere Gemeinde der Gebildeten heranzukommen. So mußten sie auch ihre Schreibweise den Bedürfnissen dieser anpassen. Man merkt es ihnen an, wie sie sich bemühen, die bisherige Schwerfälligkeit wissenschaftlicher Darstellungen abzustreifen, ohne dabei in den Fehler der Franzosen zu verfallen,

[1]) Ketzergesch. S. 40. [2]) Altona 1733 u. 1743.
[3]) Abgedruckt auch bei Franz Oehler, Qu. S. Fl. Tertulliani opera III, 490—511.
[4]) Vgl. dazu N. Bonwetsch, Mosheim als Kirchenhistoriker, S. 245 f. u. K. Heußi a. a. O. S. 21 ff.
[5]) Heußi, J. L. Mosheim S. 143.

die einschmeichelnde äußere Form auf Kosten der Tiefe des Inhaltes zu übertreiben. Der französische Einfluß ist aber unverkennbar, wenn Mosheim z. B. verlangt, „die Schreibart solle leicht, rein, einfältig, fließend und doch lebhaft, feurig, geistreich und einnehmend sein; sie solle malen und doch ohne Farben malen“ [1]), oder wenn Schroeckh betont, daß „an dem Gebäude, welches aus der Sammlung historischer Nachrichten aufgerichtet werde, Geschmack, Kunst und Brauchbarkeit einen gleich starken Anteil haben müssen“ [2]). Die Deutschen wie die Franzosen wollen „ergötzen und unterrichten“ [3]); der Unterschied besteht nur darin, daß unsere Kirchenhistoriker auf das Lehrhafte den Nachdruck legen und die schöne Form nur als Mittel zur Erreichung jenes Zweckes benutzen, während die Franzosen schon durch die Natur ihrer Sprache allzu leicht der Versuchung unterlagen, unterhalten zu wollen. Es kam noch ein Umstand hinzu: Die Deutschen waren erst daran, des Riesenstoffes Herr zu werden, während die Franzosen über ihn bereits frei verfügten. Das Studium einer wissenschaftlichen Untersuchung von Semler ist infolge ihrer Formlosigkeit eine Geduldprobe; ohne Rücksicht auf das ästhetische Empfinden des Lesers wird einfach eine Stofffülle übereinander gehäuft. Aber wie schwungvoll gestaltet sich andrerseits Semlers Stil, wenn er wie z. B. in seiner Selbstbiographie den Stoff nicht erst mühsam verarbeiten mußte — man denke beispielsweise an die Schilderungen seiner pietistischen Jugendneigungen oder den Verkehr im Hause Baumgartens, besonders den Tod seines Gönners. — Henkes Darstellung fließt in den ersten Bänden seiner Kirchengeschichte glatt dahin; aber wie schwerfällig gestaltet sie sich, je mehr er sich der Gegenwart nähert; man wird den Eindruck nicht los, daß ihn die Stofffülle, die er in ihrer Gänze nicht zu überschauen vermag, erdrückt. Schröckh schreibt gewiß klar und einleuchtend; Gründe und Gegengründe wägt er gewissenhaft ab; aber der Leser, der sich durch die oft nicht enden wollende Weitschweifigkeit hindurchwinden muß, ehe er zu einem geklärten Ergebnis gelangt, wird sicherlich nicht das Gefühl besonderer Befriedigung von dem Gesamteindruck der Schreibart davontragen. — Die Schriften Spittlers, dem Planck nachrühmt, „er habe gezeigt, daß man gelehrt ohne Pedanterie und gründlich ohne Schwerfälligkeit sein könne, daß es nicht nötig sei, dem Leser Langeweile zu bereiten, wenn man ihn unterrichtet, daß sich auch Geschichte mit Geist behandeln lasse, ohne daß sie zum Roman werde“ [4]), besonders dessen Kompendium der Kirchengeschichte, dem sein Biograph Herren das Zeugnis ausstellt: „Das Ganze ein Guß unverkennbar gezeichnet mit dem Stempel des Genies“ [5]), beweisen aber andrerseits, daß auch höhere Ansprüche in bezug auf die ästhetischen Bedürfnisse der Schreibart bei der Kirchenhistorie der Aufklärung auf ihre Rechnung kamen. Planck, der über seinen Kollegen Spittler so urteilt, ist selbstverständlich auch bemüht, ihm in der leichtfaßlichen Art der Darstellung nicht nachzustehen. Seiner „Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschafts-Verfassung“ und seiner „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs“ wird man schon mit Rücksicht auf die Neuheit der Konzeption die klare Darstellungsweise besonders hoch anrechnen dürfen. — Wenn auch dem jüngeren Walch in seiner Geschichte der Päpste und Kirchenversammlungen, ebenfalls Neuland,

[1]) Ketzergesch. S. 38. [2]) I, 257.
[3]) Mosheim, Ketzergesch. S. 38.
[4]) Ueber Spittler als Historiker in der 5. Aufl. v. Spittlers Grundriß der Gesch. der christl. Kirche S. 34.
[5]) Andenken an deutsche Historiker, histor. Werke VI, S. 520; vgl. auch D. Fr. Strauß, a. a. O. S. 78.

der Schwung und die Leichtigkeit der Planckschen Ausdrucksweise abgehen, so wirkt doch die nüchterne Anreihung und die umsichtige Auslese des Tatsachenmaterials nicht ermüdend. Die nachfolgenden Kirchenhistoriker haben sich in den Bahnen ihres Altmeisters Mosheim gehalten und sich dessen Grundsatz, daß „die Geschichte ihre eigene Beredsamkeit habe, die sich von der Beredsamkeit der Lehrer und Redner unterscheidet“ [1]), zu eigen gemacht. —

3. Der Stil ist nur der äußere Aufputz des Gesamtgebäudes, das der Historiker aufführt, das Mittel, der Darstellung Glätte und ästhetische Feinheit zu verleihen. Die gewählteste äußere Form wird aber den Wert eines Geschichtswerkes nicht erhöhen, wenn der innere Aufbau des Stoffes sich als unzulänglich erweist. Der Kirchenhistorie der Aufklärung war durch ihre pragmatische Geschichtsbetrachtung der Weg von vornherein vorgezeichnet. Der historische Stoff mußte so aufgebaut werden, daß die praktische Wirkung der Darstellung sich als unausbleibliche Folge von selbst ergab. „Die Kirchenhistorie wird“, führt Schröckh aus, „alsdann pragmatisch vorgetragen, wenn man nicht die Begebenheiten allein, deren Ausgang und Entwicklung sich nur von ungefähr zuzutragen scheint, vorstellt, sondern hauptsächlich nach ihren Ursachen und Triebfedern forscht; das Vergnügen sie zu kennen, gleicht dem Nutzen, den wir daraus noch immer ziehen können“ [2]).

Wie weit ist es nun den Kirchenhistorikern der Aufklärung gelungen, von diesen Voraussetzungen aus einen in sich geschlossenen Gesamtbau aufzuführen? Die Voraussetzung für das Gelingen dieses Wurfes ist die unbedingte Stoffbeherrschung. Es war in dieser Hinsicht mißlich, daß die Kirchenhistorie der Aufklärung sich diesen erst in mühsamer Kleinarbeit aneignen mußte. Dieser Mangel macht sich an Schröckhs Kirchengeschichte besonders bemerkbar. Der Aufbau des ganzen Werkes wird durch die Stofffülle, die der Historiker nicht zu meistern vermag, völlig undurchsichtig.

Spittler ist der Versuch in seinem „Grundriß“ zweifelsohne am besten geglückt; freilich ließ sich der Plan im Rahmen eines kurzgefaßten Kompendiums, das die Ereignisse zusammendrängt, am leichtesten durchführen. Die leitenden Persönlichkeiten, nach deren Wirkungen die Kirchengeschichte in Zeitabschnitte eingeteilt wird, rücken in den Vordergrund. Der „einzige Hauptgesichtspunkt“ der Kirchengeschichte, die Aufdeckung der Entwicklung des Menschengeistes, „wie sich dieser durch die mächtigsten Strebungen und unglaublichsten Verwirrungen gebildet“ [3]), wird dadurch klargestellt. Die Lebensäußerungen der sich ausbreitenden Gesellschaft werden aus Beweggründen einzelner handelnder Personen abgeleitet. So läßt sich das anscheinend Sachliche unter praktischer Nutzanwendung auf das rein Persönliche zurückführen. Es ist Spittler gelungen, nach diesen Grundsätzen ein Gesamtbild der Kirchengeschichte zu entwerfen, bei dem die gleichmäßige Stoffverteilung leicht und rasch einen Einblick in die ursächlichen Zusammenhänge der Kirchengeschichte, wie sie Spittler erfaßt, gewährt. Hat er aber damit den Hauptzweck der pragmatischen Kirchengeschichtsschreibung, die Förderung kirchlich-religiöser Interessen erreicht? Bei einem kritischen Leser schwerlich. Eine Geschichte, die nichts anders ist, als ein langes Klagelied über „Schwäche und Verderbtheit des menschlichen Geistes“ [4]) vermag kaum bei jemandem ein tieferes Interesse an einer religiösen Gemeinschaft, die dies alles verschuldet hat, zu wecken.

Plancks Hauptwerke „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs“ und „Geschichte der christ-

[1]) Ketzergesch. S. 38; N. Bonwetsch, a. a. O. S. 260.
[2]) I, S. 269. [3]) A. a. O. S. 2. [4]) Ebd. S. 3.

lich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung" stellen gerade wegen ihres pragmatischen Aufbaus einen Höhepunkt der Kirchenhistorie der Aufklärung dar. „Mein Endzweck war", führt er in der Vorrede zum ersten Werk aus, „eine *pragmatische* Geschichte der Entstehung unseres protestantischen Lehrbegriffs zu schreiben". Es schwebt ihm hiebei nicht etwa der Plan einer Dogmengeschichte des Protestantismus vor, er beabsichtigt vielmehr, „das ganze Werk der Reformation unter diesen einen Gesichtspunkt zu bringen". Der leitende Gedanke, von dem er sich bei seiner Darstellung bestimmen läßt, ist die Feststellung der jeweiligen „*Veränderung* der Vorstellungsart in Glaubenslehren", mit andern Worten: genaueste Aufdeckung aller Umstände, die „äußeren, absichtlichen, zufälligen", die irgendwie auf die Wandlungen des Lehrbegriffs Einfluß genommen haben. Auf diese Weise hofft er die großen Zusammenhänge klar und offenkundig aufzudecken. Sein Hauptaugenmerk ist hiebei auf „den Charakter der Hauptpersonen, ihre Bildung, ihre Leidenschaften, ihre Vorurteile, ihre Nebenabsichten" [1]) gerichtet. Es sind demnach rein subjektive Momente und zwar sowohl von seiten des Historikers selbst als auch in bezug auf die handelnden Personen, nach denen der Bau aufgeführt wird. „Es war notwendig, in *der Seele* des ersten Urhebers dieser sonst unbegreiflichen Veränderung (Luthers) dem ersten Gedanken daran nachzuspüren, seine Veranlassung recht sichtbar zu machen und seinen Fortgang recht sorgfältig zu verfolgen; es war notwendig zu zeigen, wie sich *in der Seele* dieses Mannes alles bildete, weil dieser Gang seines Geistes auf die folgenden Entwicklungen den größten Einfluß hatte." Nach diesem Auftakt würde man eine Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs als Auswirkung des religiösen Erlebens Luthers erwarten. Die Ausführung entspricht aber keineswegs dem Vorwurf. In den ersten Bänden wird breitspurig die politische Geschichte erzählt; auf weiten Strecken bekommt man von der Lehre überhaupt nichts zu hören. Später kommt es Planck zum Bewußtsein, daß er sich von seinem Ziel immer mehr entfernt (vgl. Vorwort zum dritten Band); so verfällt er in das entgegengesetzte Extrem und schaltet die politische Geschichte ganz aus. Aber eine „Geschichte des Lehrbegriffs" im eigentlichen Sinne dieses Wortes ist noch lange nicht erreicht, wenn die Lehrstreitigkeiten mit allen Einzelheiten erzählt werden. Es handelt sich Planck übrigens gar nicht um den Lehrbegriff als Dogma, sondern vielmehr um die Veränderungen der Lehrmeinungen einzelner Theologen, wobei er allen Scharfsinn anwendet, um die geheimsten Beweggründe dieser, die jene Veränderungen veranlaßt haben, auszukundschaften; in den allermeisten Fällen werden allerdings solche einer höheren Denkungsart vermißt. Die höhere religiös-theologische Betrachtungsweise geht dem Aufbau des Ganzen, das sich trotz aller Seelendiagnosen doch an der Oberfläche bewegt, ab.

In der Fortsetzung der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, die er als selbständige Schrift hat erscheinen lassen, der „Geschichte der protestantischen Theologie von der Konkordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts", ist *Planck* der einheitliche Aufbau zweifelsohne besser gelungen. Er holt nicht soweit aus wie im großen Werke und beschränkt sich auf die Hauptsachen; so gewinnt er einen klareren Ueberblick über das Ganze, was die Feststellung der engeren und loseren Zusammenhänge zwischen den einzelnen Gedankenbildungen erleichtert. Freilich besteht Baurs Vorwurf zurecht, daß Planck von seinem Geschichtspragmatismus aus mehr äußere Einzelheiten verbindet als diese zu einer inneren Einheit verknüpft [2]).

[1]) I, V. [2]) a. a. O. S. 184.

Durch die Ueberspannung des Pragmatismus hat die Kirchenhistorie der Aufklärung ihren Zusammenbruch unvermeidlich gemacht. Die fortschreitende historische Erkenntnis konnte sich mit den subjektiven Konstruktionen der geschichtlichen Zusammenhänge nicht zufrieden geben und in dem Streben, die objektive Tatsächlichkeit festzustellen, fühlte sie sich zu der nüchternen, ruhigen Sachlichkeit der älteren Kirchenhistorie mehr hingezogen. Die Lehrer der Kirchengeschichte der Folgezeit wurden nicht so sehr die jüngeren Kirchenhistoriker der Aufklärung, die Vertreter des ausgesprochenen Pragmatismus, als vielmehr die älteren, die Bahnbrecher der kritischen Forschung, denen weniger um den kunstvollen Aufbau des Ganzen und mehr um die zuverlässige Klarstellung der einzelnen Ereignisse zu tun war, die sie alsdann in dem überkommenen chronologischen Schema zur Darstellung brachten.

4. Ein erheblicher Fortschritt, den unsere Wissenschaft der pragmatischen Methode verdankt, war der Bruch mit der Stoffeinteilung nach Jahrhunderten. „Die Geschichte allemal nach dem Verlauf von hundert Jahren abzuschneiden und diesen Umfang als ein für sich bestehendes Ganzes zu betrachten, ist unnatürlich; mit einem neuen Jahrhundert geht nicht sogleich eine neue Gestalt der Welt an" (Schröckh)[1]. Für die historische Methode, die sich damit nicht begnügte, kritisch bearbeitetes Einzelmaterial vorzutragen, sondern den äußeren und inneren Zusammenhängen des historischen Geschehens nachging, verstand sich dieser Rückschluß von selbst. Bereits bei Mosheim sind Ansätze zu einer Einteilung der Kirchengeschichte nach Zeitabschnitten vorhanden; folgende Vierteilung würde ihm gefallen: 1. Von den Anfängen bis auf Konstantin, 2. Von diesem bis auf Karl den Großen, 3. bis Luther, 4. bis auf unsere Tage. Trotz der Schwierigkeiten behält er aber die Einteilung nach Jahrhunderten bei, da sie allgemeinen Beifall finde[2]. In der Folgezeit hat sich aber jene durchgesetzt. Wie bei Mosheim geschieht die Abgrenzung in Zeiträumen meistens nach einzelnen führenden Gestalten; neben Konstantin, Karl den Großen und Luther werden je nach dem Gregor der Große, Mohammed, Gregor VII., selbst Thomasius als solche eingeführt; darnach richtet sich die Zahl der Perioden. Spittler unterscheidet sechs Hauptperioden: 1. Von den Anfängen bis auf Konstantin, 2. bis Mohammed, 3. bis Gregor VII., 4. bis Luther, 5. bis auf die Stiftung der Universität Halle (Thomasius), 6. bis auf die Gegenwart. Henke acht: 1. Von Christus bis zur Zerstörung Jerusalems oder dem Tod der meisten Apostel. 2. bis zur Kirchenversammlung von Nicäa, 3. bis Gregor den Großen oder Mohammed, 4. bis Karl den Großen, 5. bis Gregor VII., 6. bis zu den Päpsten in Avignon, 7. bis zur Reformation, 8. bis auf unsere Zeiten. Schröckh behält die Vierteilung Mosheims bei, möchte nur bei der dritten Periode bei Gregor VII. einen Einschnitt machen. Münscher ordnet seinen Stoff nach vier Zeiträumen — Konstantin, Gregor den Großen, Gregor VII., Luther —, Stäudlin nach sieben Perioden: zwischen Gregor den Großen und Gregor VII. schiebt er Karl den Großen ein und läßt mit dem 18. Jahrhundert einen neuen Zeitraum eintreten. —

Schwieriger als die Periodifizierung der Kirchengeschichte gestaltet sich die sachliche Stoffeinteilung innerhalb der einzelnen Zeiträume. Es galt auch hier die Schranken der Schematisierung von Flacius zu durchbrechen. Mosheim hält sich noch immer an das Vorbild der Alten. Ueber jedes Jahrhundert berichtet er nach dem gleichen Aufriß: die äußere und innere Geschichte; in dem Rahmen jener behandelt er die hemmenden und fördernden Momente; dieser weist er zu: die

[1]) I S. 297. [2]) Institt. S. 8.

Wissenschaft und Literatur, die Lehre, den Kultus, die Ketzereien. Eine übersichtliche Darstellung ist unter diesen Umständen nicht zu erwarten; Zusammengehöriges wird auseinandergerissen und nur äußerlich zueinander in Beziehung Stehendes zusammengelegt. Ein Sach- und Personenregister, das aber bei Mosheim die Vollständigkeit vermissen läßt, hilft dem Leser zurecht. Mosheim selbst empfindet das Mißliche dieser Stoffeinteilung. In seinen „de rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii" schlägt er einen Mittelweg ein, indem er im Rahmen der Einteilung nach Jahrhunderten die annalistische Erzählungsform anwendet, wodurch er in die Lage kommt, das innerhalb eines bestimmten Zeitraumes Zusammengehörige im Unterschiede von der Darstellung im großen Werk nicht auseinanderreißen zu müssen [1]); so schließt er z. B. an die Dezianische Verfolgung unmittelbar den Streit de lapsis an und erzählt erst dann die Verfolgung des Gallus, um den Ketzertaufstreit daran anzuknüpfen [2]).

Semler, der die Einteilung nach Jahrhunderten beibehält, übernimmt auch unbedenklich die Stoffgruppierung innerhalb dieser nach dem üblichen Aufriß, das er aber doch im einzelnen den jeweiligen tatsächlichen Verhältnissen anpaßt. Bis zum 14. Jahrhundert wiederholt sich mit einigen Abwandlungen die Vierteilung: Ausbreitung, Einrichtung der christl. Gesellschaft und Zustand der öffentl. Religion, Kirchenversammlungen und Ketzereien, Schriftsteller und Veränderungen der Lehre; aber er verbindet die verschiedenen Partien gelegentlich auch anders miteinander, so „Kirchenversammlungen und Ketzereien" in dem einen Jahrhundert und Schriftstellern, Kirchenversammlungen und Veränderungen der Lehre in dem andern. Die Grundauffassung ist stets die gleiche: die äußere Form gilt als ganz nebensächliches Mittel, einen bestimmten kirchenhistorischen Stoff zu vermitteln. Wie ungeschickt teilt er z. B. die Geschichte der Reformation im 16. Jahrhundert ein: a) Von den Merkwürdigkeiten der lutherischen Kirche, b) Ausbreitung der Lehre Luthers außerhalb Deutschlands, c) von der reformierten Kirche, d) von der theologischen Gelehrsamkeit und den vornehmsten theologischen Schriftstellern. — Am besten ist noch der Aufriß des 3. Bandes von Semlers „Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte", worin er den römischen Katholizismus des 17. Jahrhunderts behandelt, ausgefallen: 1. Päpste und ihre Bullen, 2. Merkwürdigkeiten in der römischen Kirche sowohl in morgenländischen als abendländischen Staaten; a) Päpstliche morgenländische Geschichte der dem Papst unterworfenen oder zur Vereinigung aufgeforderten Kirchen; b) Merkwürdigkeiten der römischen Kirche im Abendland, c) Begebenheiten, welche die größere Ausbreitung und Befestigung der römischen Kirche betreffen; d) Innerlicher Zustand der römischen Kirche, α) Verhältnis des Papstes in der katholischen Kirche, β) freie Beurteilung mancher alten Meinungen und daher entstandene Spaltungen der Lehrer in der römischen Kirche, γ) von Veränderungen in den Ordensgesellschaften, δ) von dem Zustand der theologischen Gelehrsamkeit.

Die Preisgabe der Einteilung nach Jahrhunderten schloß aber noch nicht die Preisgabe des überlieferten Aufrisses in sich; der Unterschied gegen früher bestand nur darin, daß nun nicht mehr der kirchenhistorische Stoff eines Jahrhunderts, sondern der eines Zeitraumes in den fertigen Rahmen hineingezwängt wird. So teilt Schröckh jede Periode im allgemeinen nach folgenden Gesichtspunkten ein: 1. Abriß der bürgerlichen Geschichte des Zeitalters, 2. Geschichte der Wissenschaften und Künste, 3. Geschichte der Ausbreitung des Christentums, 4. Geschichte der römischen Päpste, des Klerus und des Kirchenrechts, 5. Geschichte des Mönchs-

[1]) S. Vorrede. [2]) S. 469 ff.

lebens, 6. allgemeine Geschichte der Religion, 7. Allgemeine Geschichte der Theologie, 8. Geschichte der Religionsstreitigkeiten. Spittler unterscheidet bei den vier ersten Perioden drei Hauptpartien: Ausbreitung, Hierarchie bzw. Verfassung, Lehre bzw. Religion und Theologie. Die Einteilung nach Jahrhunderten wirkt nach, wenn er z. B. bei der 3. Periode in § 8 die Geschichte der Hierarchie des 7. Jahrhunderts und in § 9 die des 8. behandelt. Seit der Reformation läßt er obiges Schema fallen und erzählt die Ereignisse fortlaufend in zeitgeschichtlicher Folge. — Henke räumt mit jeder Unterteilung der einzelnen Zeiträume nach höheren Gesichtspunkten vollends auf und richtet sich in seiner Darstellung nach dem äußeren Verlauf des Geschehens. Diese Art Stoffeinteilung hat nicht immer einen Vorzug vor jener voraus; es war nun aber damit eine wesentliche Schranke des Althergebrachten, die dem Neuaufbau der Kirchengeschichte entgegenstand, gefallen.

V. Beurteilung des Verlaufs der Kirchengeschichte.

1. Das apostolische Zeitalter.

Flazius und Gottfried Arnold haben auf die Zeit der ersten Liebe als auf das unerreichbare Ideal religiöser Unmittelbarkeit und christlicher Vollkommenheit in Lehre und Leben zurückgeschaut. Diese Auffassung wirkt in der Aufklärung nach: „Die neugeborene Religion glänzt in diesem Zeitraum in ihrer Unschuld, Lauterkeit und Einfalt; sie hatte fern von allen Gewalttätigkeiten, ganz dem Wohle der Menschen gewidmet, begleitet von unleugbaren Kennzeichen ihres göttlichen Ursprungs und in einer ungekünstelten Gestalt bei vielen Tausenden Eingang gefunden. Von dem Geiste ihres Stifters und seiner Freunde, welche jede Tugend im Leben ausdrücklich getrieben, waren die ersten Bekenner der christlichen Religion mit ungemeiner Liebe und Ehrfurcht gegen dieselbe angefüllt, wagten es so wenig, ihr einige Zusätze anzuhängen, daß sie vielmehr dem deutlichen und hinlänglichen Begriffe derselben, der Heiligen Schrift, unveränderlich zugetan blieben, und suchten sie mehr durch ihre Sitten zu ehren als durch scharfsinniges Nachforschen zu ergründen. Die Religion war bei ihnen unaufhörlich geschäftig, aber immer zum Besten der menschlichen Gesellschaft. Ihr Vortrag blieb so faßlich und praktisch; man baute noch keine Lehrgebäude in derselben auf; und wenn auch zuweilen jemand einen Einwurf dazu machte, so wurde derselbe doch niemandem aufgedrungen." In diesen Lobeserhebungen stellt Schröckh[1]) im apostolischen Zeitalter die Erfüllung aller Forderungen der kirchlichen Aufklärung an das Christentum der Gegenwart fest: Streben nach Tugend und Menschheitsbeglückung, Sinn für das Einfache und Praktische, Uebung einer vernünftigen Frömmigkeit, Hochhaltung der Gewissensfreiheit. Wie Flazius und Arnold trägt demnach auch Schröckh seine und seiner Gesinnungsgenossen persönlichen Wünsche in die Geschichte der Anfänge der christlichen Kirche hinein, um für seine Grundauffassung Kronzeugen aufstellen zu können. Grundsätzlich ist somit bei ihm die Problemstellung dieselbe wie bei jenen, wenn auch zwischen beiden sachliche Unterschiede bestehen.

[1]) I, S. 299.

GOLDEN GATE LIBRARY PACIFIC SCHOOL

Aber die Aufklärung bleibt dabei nicht stehen, sich selbst im Spiegel des apostolischen Zeitalters zu betrachten. War im Kindesalter der christlichen Kirche tatsächlich das religiöse Ideal, wie es den Kirchenhistorikern des 18. Jahrhunderts vorschwebte, verwirklicht? Mußte man nicht befürchten, daß der Schaden größer sein werde als der Nutzen, wenn es sich herausstellen sollte, daß gerade im apostolischen Zeitalter Dinge vorkamen, die der fortgeschrittenen Erkenntnis entschieden zuwiderliefen? Schon das Mißtrauen gegen den Enthusiasmus, der die Berichte über das apostolische Zeitalter erfüllt, schärfte den kritischen Blick der Forscher. Selbst der begeisterte Schröckh wird ein gewisses Unbehagen nicht los: „Sie blieben nicht völlig von Fehlern und Ausschweifungen frei"; er fügt allerdings gleich entschuldigend hinzu: „Denn nichts verschlimmert sich leichter in den Händen der Menschen als die Religion" [1]), Henke läßt diesen Entschuldigungsgrund nicht gelten und warnt „wegen der groben Verirrungen des Verstandes und der Unarten der Sitten" vor „den ausschweifenden Lobsprüchen, in welchen man ehedem von den ersten Christen reden hörte". An der „nicht sehr aufgeklärten Erkenntnis von der Religion", woraus sich die übrigen Mißstände ergeben haben, nimmt er den Hauptanstoß [2]). Semler befürchtet sogar, „eine fast allgemeine Vorstellung von dem großen Vorzug der sog. älteren Kirche würde für uns Hindernisse unserer Erkenntnis und wahren Vollkommenheit sein" [3]). Die Beurteilung des apostolischen Zeitalters durch die Aufklärung schwankt zwischen den beiden Auffassungen, die durch die Namen Schröckh und Henke gekennzeichnet sind. Die Kritik drängt die Lobeserhebungen zurück. Sie wird sowohl an der Ueberlieferung über das apostolische Zeitalter als auch an den Vertretern desselben geübt. Der Einfluß der in anderem Zusammenhang bekämpften „Deisten" ist unverkennbar.

Das zurückhaltende Urteil der Aufklärer über die Anfänge der christlichen Religion war bedingt durch die Verschiebung des Geschichtsbildes des apostolischen Zeitalters infolge der an den Schriften des Neuen Testaments geübten historischen Kritik. Die Orthodoxie entnahm der inspirierten Schrift, deren Umfang durch den Kanon festgelegt war, die Beweisstellen für die Richtigkeit ihrer Glaubenslehre, der Pietismus hielt die göttliche Offenbarungsurkunde als Erbauungsbuch, das die Seele mit dem Sünderheiland in innige Gemeinschaft bringe, hoch in Ehren. Semler, Ernesti, Planck u. a. legten sich dagegen die Frage vor, weshalb man eigentlich die Bibel nicht nach derselben wissenschaftlichen Methode erforschen solle wie eine Schrift der alten klassischen Literatur. Die neutestamentlichen Schriftsteller werden nicht anders behandelt als sonstige Berichterstatter. Dem Forscher erwächst die Aufgabe, vorerst die zeitlichen und örtlichen Entstehungsverhältnisse einer Schrift, „das Lokale", festzustellen.

Dabei stoßen die aufgeklärten Historiker bei Christus und den Aposteln auf „jüdische Meinungen" von Engeln, Dämonen, Schoß Abrahams, grobsinnlichen Vorstellungen von der Parusie des Herrn, auf Wunderberichte, die im Neuen Testament den Offenbarungscharakter des Christentums beweisen sollen. Mit alle dem wissen sie aber nichts anzufangen. Der Meister und seine Schüler konnten doch unmöglich so wenig aufgeklärt gewesen sein, daß sie das alles für wahr hielten, was die Aufklärung des 18. Jahrhunderts längst zum alten Eisen geworfen hatte. Den Ausweg aus dieser Schwierigkeit glaubten die Aufklärer gefunden zu haben, indem sie Christus und die Apostel sich der Denkweise der Juden,

[1]) Ebd. S. 301. [2]) I, S. 50 f.
[3]) Fruchtb. Auszug a. d. KG., I. Vorrede.

der Fleischlichen, Schwachen, Unvollkommenen am Verstand, „anpassen" ließen, um durch Zugeständnisse in der Form des Vortrags desto sicherer dem Inhalt ihrer neuen Verkündigung, den moralischen Wahrheiten, Eingang zu verschaffen. Der Jesus Plancks macht den Eindruck eines kühlen Diplomaten, der sich aus Klugheit „zu mehreren der kindisch-sinnlichen Begriffe der Jünger herabläßt" [1]) und selbst seinen Tod als festen Posten in seine Berechnung einsetzte, als er einsah, daß auf diese Weise die der Verbreitung der „moralischen Lehren und Vorschriften entgegenstehenden Widerstände am wirksamsten beseitigt werden könnten" [2]). Den Aposteln dämmerte allmählich die höhere Erkenntnis auf, der Unterschied zwischen der zufälligen statutarischen und der moralischen Religion [3]). Sie ließen sich „planmäßig und weise" herab auf die Stufe der Vorstellungen der Masse, um sie dann zu höherer Erkenntnis emporzuheben" [4]). Es wird also in den Evangelien eine doppelte Lehrart unterschieden, „davon die eine, sinnliche, bildliche den wahren Charakter jener Zeit und Orte ausmacht und damalen nur für solche Lehrer aus den Juden bestimmt worden ist, reich an Bildern und Redensarten aus der jüdischen Sphäre. Die andere Lehrart aber hat schon den reinen Inhalt der geistlichen Lehre Jesu und kann jene Bilder wirklich ganz entbehren, wenn die Zuhörer oder Leser nicht mehr solche sinnliche ungeübte Juden sind" [5]).

Das gleiche gilt von der Wunderfrage. „Christen brauchen keine Wunder, um ihres Glaubens gewiß zu werden, dagegen gehört diese Neigung zum Juden- und Heidentum." „Wunder widerfahren daher stets denen, die noch Unchristen sind." Semler ist geneigt, die Wunder des Neuen Testaments in der Einbildung der zu gewaltigen Affekten aufgemunterten anima rationalis dieser sich abspielen zu lassen [6]). Den Aposteln kam die höhere Erkenntnis nicht durch ein unnatürliches Wunder: „sie konnten sich vielmehr nach den natürlichen Veränderungsgesetzen des menschlichen Geistes schneller und gewisser zu einer helleren Ansicht und zu einer wahreren Vorstellung erheben" [7]). Nach den „natürlichen Entwicklungsgesetzen des menschlichen Verstandes" erschloß sich der Plan Jesu und der Geist seiner Lehre dem Paulus ganz anders als den übrigen Aposteln [8]). Auch die Bekehrung vor Damaskus spielte sich ab „vor dessen innerem Sinn" [9]). Die Ausbreitung des Christentums wird ebenfalls auf natürliche Weise erklärt. „Die Ursachen des glücklichen Anwachsens der Christen den Wunderkräften und Wundertaten der ausgesandten Prediger zuzuschreiben, heißt eine dunkle Frage mit einer noch dunkleren Antwort abfertigen" (Henke [10]).

2. Die altkatholische Kirche.

Bei der Beurteilung des apostolischen Zeitalters wirkte doch noch irgendwie die überkommene Hochschätzung der Zeit der ersten Liebe nach; für die altkatholische Kirche fehlte nicht nur diese Voraussetzung gänzlich, das Geschichtsbild war im Gegenteil von vornherein durch überkommene Vorurteile getrübt. Es war das Zeitalter der Grundlegung des antiprotestantischen Prinzips. In dem Satz, die Reformation habe das apostolische Zeitalter erneuert, liegt die Absage an die Zeit, die ihm folgte, mit eingeschlossen. An der sich bildenden hierarchischen Rechts-

[1]) Gesch. d. Christentums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel S. 200.
[2]) Ebd. S. 218. [3]) Ebd. S. 306. [4]) Ebd. S. 98.
[5]) Semler, Beantw. d. Fragmente e. Unb. Vorrede.
[6]) Karo a. a. O. S. 587 f. [7]) Planck a. a. O. S. 30 f.
[8]) Ebd. S. 119 f. [9]) S. 92. [10]) A. a. O. I. S. 59.

ordnung, der Unterordnung der kirchlichen Interessen unter die staatlichen nach der Befreiungstat Konstantins, der beginnenden Heiligen- und Reliquienverehrung, der Veräußerlichung des kirchlichen Lebens in Kultus und Sitte haben sowohl Flazius als auch G. Arnold Anstoß genommen. Die Aufklärung meldete außerdem noch ihre besonderen Bedenken an: von dem vernünftigen moralischen Christentum fand sie in der Folgezeit noch weniger vor als in der Urzeit. Die Orthodoxie führte die kirchliche Verbildung auf antichristliche Einflüsse zurück, die Aufklärung erklärte sich dies aus dem steten Schwinden vernunftgemäßer Religiosität. Damit hatte sie neue Gebiete in den Umkreis ihrer Kritik gezogen bzw. ihr Augenmerk auf Vorgänge gerichtet, die die vorangegangene Kirchengeschichtsschreibung des Protestantismus noch immer hat gelten lassen. Die äußeren Mißstände wiegen nicht so viel als die Verschiebung der religiösen Grundanschauung, als deren notwendige Folge jene anzusehen seien. Der Hebel der Kritik wird bei der gesamten Denkweise der altkatholischen Kirche angesetzt. Ihre Lehrer und Leiter trifft die Hauptschuld des Niederganges; diese haben es nicht nur unterlassen, sich auf die Höhe der Erkenntnis zu schwingen, sondern auch nichts getan, um die um sich greifenden Verwirrungen der breiten Masse aufzuhalten. Auf die Theologen hat es die Aufklärung besonders abgesehen; die schlechte Theologie hat die Lehrbildung ungünstig beeinflußt. Die Kritik am Dogma, an das sich die Orthodoxie nicht heranwagte, war damit unvermeidlich geworden. In den anfechtbaren Lehrvorstellungen der Kirchenlehrer prägt sich der Tiefstand des kirchlichen Lebens ebenso aus wie in den ungesunden Erscheinungen der Volksfrömmigkeit. Wir müssen deshalb von hier unseren Ausgang zum Verständnis der Beurteilung der altkatholischen Kirche durch die Aufklärung nehmen. Während in bezug auf das apostolische Zeitalter zwischen den Kirchenhistorikern gewisse Unstimmigkeiten bestehen, haben sie sich hier auf einer mittleren Linie zusammengefunden. Im Schrifttum findet der Geist, der eine Zeit beherrscht, seinen greifbarsten Niederschlag. Die nachapostolische, apologetische und patristische Literatur spiegelt die Denkweise der altkatholischen Kirche wieder. Die Beurteilung dieser richtet sich demnach von selbst nach der Stellungnahme zu jener. In ihrer geringen Bewertung stimmen nun die Kirchenhistoriker der Aufklärung überein, wenn auch besonders Schröckh stets bemüht ist, die Lichtseiten neben den Schattenseiten stark herauszustreichen. Die Gründe der Ablehnung sind mannigfacher Art, die aber schließlich immer wieder auf den einen Haupteinwurf der mangelhaften religiösen Erkenntnis infolge geistiger Unzulänglichkeit sich zurückführen lassen. Hiebei ist auch die Erwägung maßgebend, daß infolgedessen die altchristlichen Schriftsteller für die Gegenwart von gar keinem oder nur sehr geringem Nutzen seien. Die Gelehrsamkeit, die bei Tertullian, Origenes, Hieronymus, Augustin u. a. ohne weiteres zugegeben wird, schwächt den ungünstigen Eindruck der verschrobenen religiösen Vorstellungen nicht ab, ja steigert unter Umständen den Unwillen, da ein umfassendes Wissen beschränkte Ansichten desto unverzeihlicher erscheinen läßt. Einige Stichproben mögen das Gesagte erläutern:

Von den apostolischen Vätern findet Henke die Ignatiusbriefe, die voll hoher Begriffe von Bischofswürde und Märtyrerruhm seien, über wichtigere Dinge sehr seicht und armselig, wie man überhaupt „in den geringen Ueberbleibseln der gerühmtesten Männer dieser Zeiten kaum noch einen Hauch von Paulus' und Johannes' Geist bemerke“ [1]). Dem entgegen stellt Schröckh

[1]) A. a. O. I, S. 73.

fest, „man finde in den Ignatiusbriefen fast nichts, was mit den Hauptlehren des Christentums stritte“ [1]), fügt aber hinzu, „es gebe Stellen, von welchen man nicht sehen kann, wozu sie den Gemeinden dienen sollten, da sie sonderbare und dunkle Einfälle über Lehren der Religion enthalten“ [2]). — Der jüdische Verfasser des nach Henke „sehr elenden“ [3]) Barnabasbriefes ist nach Mosheim einfältig und durch jüdische Fabeln verdreht [4]). — Der Hirt des Hermas macht auf Mosheim den Eindruck der Schrift eines Irrsinnigen, wenn dahinter nicht Berechnung stecke [5]); Henke nennt sie „fanatisch, von roher Einfalt in Gedanken und Kunstlosigkeit im Ausdruck“ [6]). — Papias, nach Henke „ein leichtgläubiger Anekdotensammler“ [7]), „erklärte“, wie ihm Schröckh vorwirft, „die Lehren, mit welchen die Apostel einen edleren und geistlichen Verstand verbunden hatten, zuweilen nicht geschickter als der gemeine Haufen“ [8]). Ueber die Apologeten fällt Semler das nicht gerade schmeichelhafte Urteil: „Am wenigsten kann man mit Grund sagen, daß die Apologeten zur Ausbreitung der Religion viel beigetragen haben; wenn wir auch nicht auf die sehr zweifelhafte und bei vielen offenbar unechte Beschaffenheit und falschen Inhalt derselben sehen, so ist sogar die Einrichtung derselben viel zu unbedeutend, als daß sie den Eindruck hätten ersetzen können, der etwa aus Klugheit und Billigkeit der Regenten noch nicht stattgefunden hätte. Auch die Schriften gegen die sog. Ketzer mögen wenig dazu beigetragen haben, die christliche Religion besonders zu befördern, indem sie einen Inhalt empfahlen, der für denkende Christen noch weniger annehmlich war als die Grundsätze sein mochten, die man den Ketzern beizulegen pflegte“ [9]). Ueber die einzelnen Verteidiger der christlichen Religion fällt der Urteilsspruch nicht günstiger aus: Justins Schriften „zeugen“ nach Henkes Meinung „von den geringen Talenten und Einsichten des Mannes, der sich dabei doch das Ansehen eines selbstdenkenden und vielwissenden zu geben weiß“ [10]), Schröckh „hat hingegen alle Ursache zu glauben, daß er die Religion der Christen ziemlich getreu abgeschildert habe“ [11]), bemerkt aber gleich, „die Christen hätten darunter selbst einige Flecken in der Lehre und in den Erläuterungen derselben gefunden“. Diese ergeben sich für ihn ebenso wie für Henke aus den Bemühungen Justins, „die christlichen Lehrsätze mit platonischer Weisheit zu vereinbaren“. Die Gleichsetzung Christi mit dem Logos, „einem platonischen und nicht christlichen Begriff [12]), die Ausbildung des Kirchendogmas von der Trinität, „das Gewebe von religiöser Metaphysik“ [13]), wodurch manche christliche Lehrsätze eine zu ausgekünstelte Gestalt erhielten“ [14]), das Bestreben, die christliche Religion durch Vergleichung mit der griechischen Mythologie aufzuklären, die allegorische Umdeutung des einfachen Wortsinnes der hl. Schrift, kurzum die Abkehr von der ursprünglichen Einfachheit der Lehre Jesu und damit die Verflachung des Christentums habe sich als unvermeidliche Folge aus der Einführung philosophischer Ideen in das christliche Lehrgebäude ergeben. Justin und die übrigen Apologeten trifft die Verantwortung hiefür. Athenagoras macht Schröckh noch besonders für das Aufkommen „der strengsten

[1]) A. a. O. I, S. 339. [2]) Ebd. S. 341.
[3]) I, S. 71. [4]) A. a. O. S. 47.
[5]) Ebd. [6]) I, S. 71 f.
[7]) Ebd. S. 73. [8]) I, S. 346.
[9]) Fruchtb. Auszug a. d. KG. I, S. 30.
[10]) I, S. 83. [11]) III, S. 32.
[12]) Henke I, S. 84. [13]) Schröckh III, S. 34.
[14]) III, S. 132.

äußerlichen Beförderungsmittel durch die Tugend" in der weltflüchtigen Askese verantwortlich [1]).

Das Urteil Semlers: „Es ist gewiß, daß die Kirchenväter von der christlichen Lehre sich eine Vorstellung machen, die wir in dieser Verknüpfung durchaus nicht selbst annehmen durften oder könnten" [2]), gibt die allgemeine Stimmung der Kirchenhistoriker der Aufklärung wieder. Aus den Noten, die einzelnen Vertretern der Patristik angehängt werden, wird dies noch deutlicher: dem Clemens Alexandrinus wirft Mosheim die schwersten Irrtümer, in die derselbe durch die allzugroße Liebe zum Philosophieren sich verstrickt habe, und unklare Darstellungsweise vor [3]). Spittler bedauert es, daß das große Genie des Origenes „teils durch eigne Schuld teils durch Fehler seines Zeitalters verleitet eine problematische Theologie aufzubringen gesucht habe, um unter der Maske des Argumentierens für und gegen eine Sache seine eigenen Meinungen desto sicherer anbringen zu können" [4]).

Den morgenländischen Theologen des dritten und vierten Jahrhunderts begegnen die Kirchenhistoriker der Aufklärung mit umso größerer Zurückhaltung, als sie in den meisten von ihnen auch herrschsüchtige Hierarchen verachten: „Wenn Athanasius", führt Henke aus, „früher gestorben wäre, so würde wohl früher Ruhe geworden sein; denn dieser hochmütige Starrkopf, den Alter und Leiden nur immer unbiegsamer gemacht hatten, war der Haupturheber von vielen Verwirrungen und von dem Unglücke vieler 1000 Menschen gewesen" [5]).

Die abendländischen Theologen finden nicht mehr Gnade in den Augen der Kirchenhistoriker der Aufklärung als die morgenländischen. Die Schriften des Irenäus „entdecken" nach Semler „eine niedrige unwürdige Denkungsart" [6]). Henke ist gegen Tertullian besonders abweisend: „Das Elend der Zeiten verstärkte des Mannes natürlichen Hang zur Schwärmerei, seine rechthaberische Heftigkeit und sein rauhes, ungeselliges Wesen; er ist unruhig und aufgebracht und kann von nichts reden, ohne zu übertreiben; er ist fast ganz außer sich, wenn er von der Würde und Kraft christlicher Andachtsgebräuche, von Ehre der Märtyrer, wider Flucht in Verfolgung, wider zweite Ehe und Weiberputz deklamiert; — in diesem allen erkennt man nicht bloß den ausschweifenden Kopf, sondern auch Züge des Charakters seiner Religionspartei; die Strenge in der Moral, welche er predigte, floß nicht sowohl aus Grundsätzen von menschlicher Natur und Bestimmung, wie etwa bei Gnostikern, als vielmehr aus jenem hochmütigen Gesellschaftsgeiste, jener religiösen Parteilichkeit, an welcher jetzt den Christen in vielen Gegenden so sehr gelegen war" [7]). Henke findet Cyprian „so sehr leichtgläubig und in alles Wunderbare so verliebt, daß er überall entweder die Gottheit wirken oder den Teufel spuken sah; zu bedächtigen Prüfungen war er in keiner Sache recht aufgelegt"; besonders kreidet er ihm an die schlimmen „Früchte der unüberlegten Anpreisung der Ehelosigkeit unter rohen und scheinheiligen Menschen" [8]). — Spittler vermißt bei Hieronymus „Mäßigung und kaltblütiges Urteil" [9]) und Henke ist andrerseits entsetzt über sein beißiges Schelten und Schreien, über die Künste, gehässige Folgerungen zu ziehen und den Eifer der Andächtigen wider die kühle Vernunft aufzuwiegeln [10]). Ambrosius enthält nach Semler „sehr wenig jetzt noch Nutzbares" [11]).

Am schärfsten haben es die Aufklärer auf Augustin abgesehen. „Wie

[1]) III, S. 132. [2]) Auszug a. d. KG., I. Vorrede.
[3]) Instit. S. 75. [4]) A. a. O. S. 64. [5]) I, S. 186.
[6]) I, S. 207. [7]) I, S. 93. [8]) I, S. 120.
[9]) S. 131. [10]) I, S. 226. [11]) A. a. O. I, S. 82.

viel Schaden richtet nicht oft ein einziger Schriftsteller an", ruft Spittler im Hinblick auf die Beliebtheit der Schriften Augustins im Mittelalter [1]). Semler gibt zu, Augustins Schriften enthielten hie und da gesunde und richtige Begriffe und Urteile; gegen alle sog. Ketzer und Gegner brauchte er aber mehr eine empfindliche und versteckte Schreibart als daß er eine aufrichtige Untersuchung befördern könnte; wider die Pelagianer habe er selbst sehr unwürdige Begriffe verfolgt; er sei so die Quelle vieler unfruchtbarer sog. theologischen Untersuchungen geworden, da er vielen Aberglauben geradehin bestätigt habe; sein sehr unsicheres und ungesundes Lehrgebäude von der Gnade Gottes verrate eine sehr unwürdige Denkungsweise; durch seine armseligen Einfälle über die Prädestination seien neue verderbliche Beschäftigungen genug entstanden, deren Nachteil durch das unrechtmäßige Ansehen Augustins viele Jahrhunderte aufgehalten habe [2]). — Am schärfsten nimmt der sonst noch am meisten zurückhaltende Schröckh Augustin aufs Korn: Sein Werk de trinitate, mit Flittergold aufgeputzt, ohne praktischen Einfluß, in einen Schwall von Spitzfindigkeiten eingehüllt, hasche vergeblich nach „fast lauter höchst gezwungenen Aehnlichkeiten" [3]). Sein Nachforschen über die Religion sei keineswegs so frei und gleichsam uneigennützig, wie es sein muß, wenn niemand als die Wahrheit gewinnen soll. Die großen Wahrheiten des Christentums habe er zwar eifrig empfohlen und angewandt; dagegen auch zum Teil in seinen Vorstellungskreis eingeschränkt, mit willkürlichen Zusätzen vermehrt, und bei aller Bescheidenheit im Problematischen diejenigen seiner Meinungen, die er aus Sprachunwissenheit in die Bibel hineintrug, weil er ihrer zur Widerlegung der Ketzer bedurfte, den Christen als schriftmäßige Glaubenslehren aufgedrungen; wie er die Glaubenslehren mit einem Schwall von Spitzfindigkeiten überhäuft habe, so habe er auch die Sittenlehre oft nur als ein Kasuist behandelt und bei Ermangelung fester Grundsätze durch die seltsamsten Behauptungen verunstaltet; zu schüchtern, sich dem Strom des Aberglaubens mit weiser Entschlossenheit zu widersetzen, habe er der unechten Frömmigkeit mehr Vorschub getan als es wohl selbst seine Absicht war. Kurzum: er entdeckt kaum einen Schatten von der Wahrheit, welche der Kenner der Sprachen, der Geschichte und der Menschen mit gesundem Verstande, richtigem Geschmacke und Erfahrung versehen ganz überschaut [4]). „Als Theologe blieb Augustin stets nicht viel mehr als ein Anfänger" [5]). Die Beschäftigung mit der Philosophie habe Augustin verwirrt. Wie hat sich das Urteil gerade über Augustin seither gewandelt!

Als eine der Hauptursachen der Verbildung der christlichen Denkweise in der nachapostolischen Zeit erscheint den Kirchenhistorikern der Aufklärung der Einfluß der antiken Philosophie auf das kirchliche Leben. In dreifacher Richtung glauben sie die schädliche Wirkung der heidnischen Denker auf die Gestaltung der christlichen Kirche feststellen zu müssen: in der verworrenen dem Geiste der ursprünglichen Einfachheit widersprechenden Lehrbildung, in der willkürlichen Allegorisierung der Schrift und in dem sich immer mehr ausbreitenden ungesunden und unreifen Hang zur weltflüchtigen Askese. Die Frage: Christentum und Antike oder Hellenisierung des Christentums war brennend geworden. Walter Glawe hat diese Frage in größerem Zusammenhang behandelt [6]); wie er auf Grund eingehender Studien zeigt, war der Hellenisierungsbegriff keineswegs neu, doch hat die Entwicklung durch die Aufklärung, die der kirchlichen

[1]) S. 138. [2]) Auszug a. d. KG. I, S. 85 ff., 115.
[3]) XV, S. 406 f. [4]) Ebd. S. 524 ff. [5]) Ebd. S. 523.
[6]) Die Hellenisierung des Christentums in d. Gesch. d. Theol. von Luther bis auf die Gegenwart. 1912 (In: Neue Studien zur Gesch. d. Theologie u. d. Kirche, XV).

Lehrbildung gegenüber eine freiere Haltung einnahm, ihren Höhepunkt erreicht, und zwar in Souverain den quantitativen, in Mosheim den qualitativen. Zwischen der Auffassung beider stellt Glawe einen entscheidenden Unterschied fest; während Souverain in seinem „Le Platonisme devoilé" (1700) aus Abneigung gegen das kirchliche Trinitätsdogma und die Christologie diese durch Herübernahme platonischer Gedanken, wodurch die Kirchenväter der schlichten Religion Jesu ein höheres Ansehen zu geben sich bemühen, zu erklären und sie damit aufzulösen [1]) sucht, macht Mosheim bei aller Mißstimmung über den verderblichen Einfluß der hellenistischen Denkweise auf die Gestaltung des Christentums vor den fundamentalen Dogmen des Christentums halt [2]). Diese Beobachtung ist zweifelsohne richtig. In der Verteidigung der für unsere Fragestellung in erster Linie in Betracht kommenden Abhandlung „de turbata per recentiores platonicos ecclesia" [3]) verwahrt sich Mosheim ausdrücklich gegen den Vorwurf des Mauriners Prudentius Maranus, des Herausgebers der Schriften Justins, er stelle die Behauptung auf, Plato sei der Vater und Urheber der kirchlichen Trinitätslehre; aber er gibt zu, die Kirchenväter hätten den christlichen Glauben an die Dreieinigkeit durch platonische Spekulationen entstellt bzw. sich durch die platonische Gotteslehre, die ebenfalls eine Art Trinität, wobei die Teile nicht pares et aequales seien, voraussetze, blenden lassen [4]). Aber es ist jedenfalls auffallend, daß aus Mosheims Ausführungen obige Schlüsse gezogen werden konnten. Für unseres Kirchenhistorikers Stellungnahme zu den Kirchenvätern war schließlich weniger sein persönliches Bekenntnis zum Trinitätsdogma maßgebend als vielmehr die Kritik an der Art, wie diese die Kirchenlehre ausgelegt haben. Die Ausprägung des Dogmas bei den Kirchenvätern gehört mit unter die calamitates internae, die „durch unüberlegte und unkluge Verbindung der platonischen Philosophie mit den heiligsten Vorschriften und Lehren Christi" entstanden seien, wenn auch das Dogma als solches durch seine falsche Formulierung nicht betroffen worden sei [5]). Ließ sich aber wirklich eine so scharfe Scheidewand zwischen der Lehre und ihrer Ausprägung errichten? Die heidnische Philosophie gilt Mosheim im großen und ganzen als ein gewaltiger Schwindel des Aberglaubens, der in das innerste Heiligtum der Kirche eingedrungen sei. „Wir haben nichts, und mag es noch so heilig sein, was von ihm mit der Zeit nicht befleckt worden sei und einen nicht geringen Teil seiner ursprünglichen und natürlichen Gestalt eingebüßt habe" [6]). Konnte man es aber alsdann jemandem, der diese Aeußerung zu Ende dachte, verübeln, wenn er in seiner Folgerung bei Souverain landete. Einen Satz Souverains wie den: „Que la theologie du Verbe n'étoit autre chose qu'une philosophie, un peu poussée sur cette vertu celeste, qui s'insinua dans le Messie dès le moment de sa conception" [7]), würde zwar Mosheim nicht ohne weiters unterschrieben haben, aber er stimmte mit jenem darin überein, daß die Logosspekulation der Kirchenväter durch platonische Einflüsse getrübt worden sei, wenn er auch in bezug auf den Wahrheitsgehalt der Lehre anders dachte. Für die Gesamtauffassung der Aufklärung bleibt die Tatsache von entscheidender Bedeutung, daß die Kirchenhistoriker, die sich von Mosheim wie von Souverain bestimmen ließen, von dem bedenklichen Einfluß der antiken Philosophie auf die Denkweise der Kirchenväter überzeugt waren. Freilich wird man hier eine Einschränkung

[1]) Ebd. S. 115 ff. [2]) Ebd. S. 174.
[3]) Dissertationum ad historiam ecclesiasticam pertinentium volumen I, S. 85—216.
[4]) Ebd. II, S. LVII. [5]) I, S. 120.
[6]) Ebd. S. 173. [7]) Le platonisme devoilé S. 323.

machen müssen. Semler findet jene Abhandlung Mosheims über den Neuplatonismus nicht gerade verdienstlich, da er den durch diesen der Kirche zugefügten Schaden zu dick aufgetragen habe [1]). Er nimmt es nicht tragisch, daß die Kirchenväter durch Herübernahme philosophischer Begriffe die christliche Vorstellungswelt erweitert haben [2]). Die Lehrentwicklung befindet sich eben nach seiner Ueberzeugung in stetem Fluß. Die Rezeption des Hellenismus erscheint ihm demnach als eine durch die göttliche Vorsehung gewollte Stufe auf dem Wege zur klaren Erkenntnis der christlichen Wahrheit. Mit Mosheim findet er sich sohin darin zusammen, daß für die kirchliche Gegenwart die Theologie der Kirchenväter nicht maßgebend sein könne, in ihrer Stellung zur Lehre als solcher gehen sie auseinander, weshalb der eine über die Fehlentwicklung der Lehrmeinungen der Patristik sich aufregt, während für den anderen sich die ganze Lehrgestaltung in bloßen Relativismen auflöst. Im Wesen der Sache, in der Nutzanwendung, besteht zwischen beiden keine Unstimmigkeit.

Diese Auffassung wird uns noch deutlicher an Löffler, dessen Uebertragung der Schrift von Souverain ins Deutsche zwei Auflagen erlebt hat [3]). Er findet es nicht weiter anstößig, daß die Kirchenväter das Christentum mit der Philosophie in Verbindung gebracht haben, da es für die Religion nur vorteilhaft sei, wenn man „den Unterricht der hl. Schrift durch den Unterricht der Vernunft zu bestätigen suche" [4]). Es verstand sich aber alsdann von selbst, daß die Kirchenväter sich an die Philosophie anlehnten, die zu ihrer Zeit maßgebend war, die platonische. Diese Erkenntnis müsse jedoch andrerseits dahin führen, daß die christlichen Parteien es einsehen, daß nicht die praktischen Wahrheiten des Christentums, sondern „unfruchtbare Fragen einer Zank gebährenden theologischen Philosophie sie trennen" [5]). Damit tritt er auf die Seite Semlers und gibt Mosheim darin recht, daß der Fortschritt der religiösen Erkenntnis die Ueberwindung der Hellenisierung durch die Patristik zur notwendigen Voraussetzung haben müsse.

Die Kirchenhistoriker der Aufklärung haben das nachapostolische Zeitalter infolge der unzulänglichen Denkweise seiner geistigen Führer, mochten sie auch im Urteil über die antike Philosophie auseinandergehen, gering eingeschätzt. Wenn es so am grünen Holze war, was sollte dann erst am dürren werden? Die geistige Rückständigkeit der führenden Geister zog den Verfall der breiten Masse unvermeidlich nach sich. „Wenn man einige gelehrtere Verfasser ausnimmt, welche Philosophie verstanden, so sind die meisten übrigen für uns oder unsere Erkenntnis nicht weiter nützliche Schriftsteller, indem man viele fanatische Meinungen in ihren Schriften findet; dazu noch viel wunderliche Einbildungen gekommen sind, welche sich auf einfältige unfähige Menschen beziehen" (Semler) [6]). Die „vielen fanatischen Meinungen" und die „vielen wunderlichen Einbildungen" der Schriftsteller haben die Christenheit jener Tage verderbt. Dies äußert sich vor allem in einer völlig verkehrten Lebensauffassung. Ein ungesunder Hang zur Askese hat die Gemüter vollständig verwirrt. Der Welt zugewandten Art der Aufklärung war es einfach unfaßbar, wie man statt sich mit beiden Füßen auf den Boden der Wirklichkeit zu stellen und sich so

[1]) Histor. Eccles. cap. selecta I, S. 61.
[2]) Glawe a. a. O. S. 266.
[3]) Versuch über den Platonismus der Kirchenväter oder Untersuchung über den Einfluß der platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten, 1782 u. 1792.
[4]) S. XXII, 2. Aufl. [5]) Ebd. S. XXIX.
[6]) Fruchtb. Auszug a. d. KG. I, S. 53.

als moralisch handelnder Mensch zu bewähren, der Gesellschaft den Rücken kehren könne, um auf diese Weise eine höhere Sittlichkeit zu erlangen. Als fanatische Schwärmerei war diese Art Lebensführung von vorneherein erledigt. „Den großen Zweck der christlichen Religion, gemeinnützig zu leben, vergaß man so frühe, den Asketen und Eremiten hielt man für einen vollkommeneren Mann, als der sich für seine Mitbrüder durch Verrichtung gewisser Geschäfte brauchbar machte; willkürlich harte Uebungen der Selbstverleugnung schätzte man höher als gleichförmig treues Aushalten in täglichen Tugenden", klagt Spittler[1]).

Die Martyriumfreudigkeit wird aus der gleichen Gesinnung heraus erklärt. Der Glaube an die Wiederkunft des Herrn schuf wohl „die starke Stimmung zu heroischen Taten", aber es war andrerseits unausbleiblich, „daß jene Hoffnungen, unrichtig oder halb eingenommen, viel Böses stifteten"[2]). Diese „um Parade zu machen" erheuchelten Ueberspanntheiten[3]) brachten die Christen in einen scharfen Gegensatz gegen den römischen Staat, der die Christen in Ruhe gelassen hätte, wenn sie nicht selbst Anlaß zum Einschreiten gegen sie gegeben hätten. Semler behauptet allen Ernstes, auf kaiserlichen Befehl seien Tempel ohne Götzenbilder zum Behuf der Christen gebaut worden. Die Christen haben hingegen durch ihre Dreistigkeit, die frechen Verletzungen der kaiserlichen Edikte den Unwillen der maßgebenden Kreise auf sich gezogen (Henke[4]). Die unerquicklichen Streitigkeiten in den Gemeinden, der Hader der christlichen Gemeinschaften untereinander, die Bosheit und unsägliche Heuchelei, die sich in der Christenheit auszubreiten begann, die sehr unchristliche und dem Staate lästige Lebensart der Bischöfe und anderes mehr lassen es nach Semler nicht verwunderlich erscheinen, daß auf kaiserlichen Befehl die Kirchen niedergerissen und die Schriften der Christen verbrannt wurden[5]). Die heidnische Obrigkeit befand sich mithin im Recht, wenn sie gegen die Christen wegen politischer Umtriebe, die durch „die fanatischen Meinungen vom Reiche Christi" verursacht wurden, einschritt[6]). Der Heroismus der Märtyrer und ihre Bedeutung für die Ausbreitung der christlichen Religion wird andrerseits unumwunden anerkannt. „So viele Beispiele der standhaften Tugend als man hier an den Christen wahrnahm, mußten manchen zur Nacheiferung reizen", rühmt Spittler[7]). Mosheim[8]) und besonders Schröckh[9]) preisen das nachahmungswürdige Vorbild, das jene uns hinterlassen haben. „Es gibt auch außer der Geschichte des Christentums nichts, was man diesen Märtyrern an die Seite setzen könnte", preist an ihnen Schröckh, der sie übrigens im großen und ganzen auch von Schwärmerei freisprechen möchte. Aber dieser zum Pathos neigende Historiker bleibt doch eine vereinzelte Stimme; im allgemeinen paßt der ganze Martyriumsenthusiasmus nicht in die Stimmung der Aufklärung. Am wenigsten entsprechen die Märtyrerakten dem Geschmack der Kirchenhistoriker dieser Richtung. Mosheim warnt vor ihren Uebertreibungen[10]) und Semler, der es auf die Märtyrer besonders scharf abgesehen hat, findet den Inhalt der Märtyrergeschichten, die für das Christentum keine Empfehlung ausmachen, ziemlich unwürdig und sehr elend[11]).

---

[1]) A. a. O. S. 68. [2]) Henke I, S. 62.
[3]) Fruchtb. Auszug a. d. KG. I, S. 28.
[4]) Henke I, S. 131. [5]) Auszug a. d. KG. I, S. 54.
[6]) Ebd. S. 43. [7]) A. a. O. S. 31.
[8]) Instit. S. 33. [9]) III, S. 92 ff.
[10]) Instit. S. 33.
[11]) Auszug a. d. KG. I, S. 24, 44.

Durch die Befreiungstat Konstantins fiel der äußere Anlaß zum Martyrium weg. Man sollte erwarten, daß nunmehr die veränderte Sachlage die Christen auf den Boden der Wirklichkeit gestellt hätte und damit die Vorbedingung für eine im Geiste echter Frömmigkeit gehaltene christliche Lebensart geschaffen worden sei. Aber es kam anders. „Es war die Zeit der sorglosen Unschuld, die Zeit des unbekümmerten Knabenalters, aber wohl gewöhnte sich der Knabe schon hie und da manches, was ihm notwendig in seinen Jünglings- und Mannesjahren schädlich sein mußte, wenn der Fehler erst Zeit und Ort seiner Entwicklung fand", kennzeichnet Spittler das Zeitalter der leidenden Kirche [1]). Die Irrtümer, die durch den Einfluß der heidnischen Antike und die eigene Literatur sich herausgebildet hatten, gestalteten sich nun in der Staatskirche zu schwerwiegenden Verirrungen des Aberglaubens, an dessen Verbreitung der Kaiser und seine Söhne, denen noch viel Heidnisches anhaftete, Anteil haben. Konstantin kannte, wie Henke mit Bedauern feststellt, keine andere Frömmigkeit als die äußerlich symbolische, seine christlichen Untertanen waren schon so weit vorbereitet, dieselbe zu bewundern und ihr nachzuahmen [2]). Die eitle Liebe zu prächtigem Zeremoniell, der verderbliche Geschmack an schönen Schauspielen in Gemeinschaft mit der Täuschung und dem Anschein frommer Demut, die Vielgötterei in Form der Heiligenverehrung, der Reliquiendienst u. a. m. waren die unausbleibliche Folge der Verschmelzung mit dem bisher heidnischen Staat. „Man vertauschte nur das Gewand, aber nicht den Körper" (Henke [3]). So befindet sich Semler nicht in der Lage, die Frage, ob die großen öffentlichen Freiheiten und Vorzüge in der Tat der wahren christlichen Religion, welche wirklich edle und vollkommenere Menschen macht, vorzüglich befördert habe, glatt zu bejahen [4]). Damit ist das Urteil über das ganze Zeitalter gefällt.

3. Der römische Katholizismus.

Der römische Katholizismus, der dem Mittelalter sein Gepräge verleiht, erscheint den Aufklärern als die Weiterbildung der Fehlentwicklung der altkatholischen Kirche. Die altorthodoxe dualistische Betrachtungsweise von der antichristlichen Herkunft der römischen Einrichtungen ist aufgegeben. Es sind dieselben verderblichen Kräfte am Werke wie im Zeitalter Konstantins, nur ist ihre Wirkung jetzt um so verhängnisvoller, als die Hemmungen von einst fehlen. Herrschsucht der leitenden Kreise, geistige Rückständigkeit des Lehrstandes, seelischer Tiefstand der breiten Masse, infolgedessen Verfolgung aller freiheitlich gerichteten Elemente, Niedergang der Wissenschaft, angekränkelte Lebensauffassung und wüster Aberglaube, der sich im Alltagsleben und besonders im Gottesdienste geltend macht. Der durch den römischen Katholizismus verursachte Verfall des Christentums wird demnach auf den Mangel an der nötigen Aufklärung, den unbewußten wie den selbstverschuldeten zurückgeführt. Die Möglichkeit einer Kirchenreform ist damit zugegeben und zugleich der Weg hiezu gezeigt.

1. Die Aufklärer machen die Kirchenleitung, Papst, Hierarchie und Kirchenversammlungen für den Niedergang des vernunftgemäßen Christentums verantwortlich. Diese war in erster Linie stets darauf bedacht, die Macht einzelner Personen oder bestimmter Kreise auf Kosten der Wahrheit und des Rechtes um jeden Preis aufrechtzuerhalten. Gegen die Verkündiger einer gereinigten

[1]) S. 51. [2]) I, S. 156.
[3]) S. 182. [4]) Auszug a. d. KG. I, S. 58.

Form christlicher Lebensauffassung haben sich die Machthaber, mochten sie sich untereinander auch noch so sehr in den Haaren liegen, stets zusammengefunden, zumal wenn jene ihre Selbstherrlichkeit antasteten. „Die gemeine Vorstellung ist falsch", führt Henke aus, „daß die geistliche Herrschbegierde sich erst in den Zeiten des Mittelalters geäußert habe und daß die Zeiten vor Konstantin in diesen Stücken ganz unbescholten gewesen seien. Das Uebel lag tiefer, im ersten Kindesalter der Kirche, aber es nahm mit den Jahren zu" [1]). Das abschließende Urteil des jüngeren Walch über die Kirchenversammlungen des vierten und fünften Jahrhunderts, die von der festgefügten Hierarchie beherrscht waren, fällt in gleichem Sinne aus: „Keine einzige Versammlung der Bischöfe ist gut abgelaufen; durch ihre Zusammenkünfte haben sie das Uebel jedesmal verschlimmert; Vorurteile, Mißgunst, Neid, Parteilichkeit und Rechthaberei haben insgemein in ihren Versammlungen die Oberhand gehabt und diejenigen, die sich andere zu richten aufgeworfen, waren gemeiniglich durch persönlichen Groll und Feindschaft dazu gebracht worden" [2]).

Die Idee des Papsttums verkörperte sich am reinsten in den ausgesprochenen Herrschernaturen auf dem Stuhle Petri. Die großen Päpste waren in den Augen der Aufklärer Gewaltmenschen, die über Leichen rücksichtslos dem Ziele, das ihnen vorschwebte, nachjagten. Gregor VII., „ein Eroberer und Regent von schreckhafter Größe des Genies und Charakters, ein kühner Waghals, ein Weltmann von feinster Klugheit, ein Held von entschlossenstem Mut, verschmitzt und niederträchtig, ein Mensch ohne Religion, ohne Treue und Glauben" (Henke) [3]), Innozenz III. für jene Zeiten gelehrt und arbeitsam, aber rauh, grausam, habsüchtig, anmaßend (Mosheim) [4]). Das Papsttum ihrer Zeit nahmen die Kirchenhistoriker der Aufklärung allerdings nicht mehr sonderlich ernst. Die Päpste gebärden sich noch so, als ob sie viel zu sagen hätten, in Wirklichkeit ist es aber leeres Scheinwesen. Ihre Unfehlbarkeit erscheint heute als eine Ausflucht stolzer Feigheit, ein schlau erfundenes Verwahrungsmittel gegen unbeantworteten Widerspruch und Zweifel, eine heuchlerische Bemäntelung ihrer Ohnmacht, in dem Gerichte der Vernunft bestehen zu können [5]).

Der Geist der Aufklärung hat das Papsttum überwunden; die Kirchenhistoriker erhoffen hievon eine Neubelebung des Katholizismus, wodurch auch freundlichere Beziehungen zum Protestantismus werden angebahnt werden können. Der sonst so kritische Semler wird bei der Beurteilung des Katholizismus seiner Zeit zum Anwalt der andern Kirche, die er sogar in einigen Belangen der seinigen zum Vorbild empfiehlt. Dabei stellt er mit Befriedigung fest, das vorige Papsttum, das jene unwürdigen politischen Grundsätze in die Religion zu mischen suchte, habe im 17. Jahrhundert sehr abgenommen; der scharfe Widerspruch, der sich in diesem Jahrhundert von katholischer Seite gegen den römischen Stuhl erhoben, habe ihm mehr geschadet als die Angriffe der Protestanten im 16. [6]). Gerade deshalb „habe die römische Kirche sich gar merklich einer Vollkommenheit genähert, von der sie sonst noch ziemlich weit entfernt war" [7]). Diese erblickt er vor allem in der Abkehr von unnützen dogmatischen Kontroversen und in der Erfassung praktischer Aufgaben [8]).

[1]) I, S. 98.
[2]) Entw. einer vollst. Historie d. Kirchenversammlungen, S. 344.
[3]) II, S. 110. [4]) Institt. S. 443. [5]) Henke VI, S. 8.
[6]) Vers. eines fruchtb. Auszugs d. KG. III, S. 369 ff. [7]) Ebd. S. 368.
[8]) Ebd. III, S. 411, 425 ff., 528.

2. Die katholische Wissenschaft wird nach dem Ausmaß der Aufklärung, die sie verbreitet, bewertet. Sie hat sich in den Dienst eines Systems gestellt, das nach der Ueberzeugung der Aufklärer den Fortschritt hemmte. Hervorragende Geister — und daß es in der kirchlichen Forschung an solchen nicht gefehlt hat, geben unsere Historiker ohne weiteres zu — wurden in eine Denkweise hineingezwungen, die den Ergebnissen ihrer Studien, auch wenn sie anders gewollt hätten, eine ganz bestimmte Richtung im Interesse der Machtbestrebungen anderweitiger Faktoren vorschrieb; der Aufwand an Geisteskräften konnte deshalb auch dem eigentlichen Zweck der Forschung nicht zugute kommen. So kennzeichnet Mosheim Thomas v. Aquino „als einen vortrefflichen Kopf, einen der größten Metaphysiker, der zwar schlecht schreibt, aber ordentlich denkt“ [1]); zu vielen seiner Aufstellungen hat jedoch nicht die Religion Jesu, auch „nicht vernünftige Erkenntnisgründe, sondern bloß das kirchliche System Veranlassung gegeben“ [2]). Damit ist das Urteil über die Scholastik gefällt. Es beherrscht sie nach Henke „ein Geist der Spekulation, der alle Tiefen der Weisheit und alle Geheimnisse der Religion ergründen will, aber verlassen von nützlichen Sachkenntnissen sich leicht in schweren Kleinigkeiten und Wortgezänken verliert“ [3]).

Ihre Geschichte erscheint der Aufklärung als eine Kette von zwecklosen Streitigkeiten um Dinge, die mit der unverfälschten Religion Jesu nichts zu tun haben. „Durch das nun bald zweihundert Jahre lang dauernde Disputieren“, führt Spittler aus, „war die ganze Theologie so zum Trugspiel, die wichtigsten Lehrsätze derselben so zum Rätsel geworden, daß niemand mehr wußte, was Wahrheit oder Irrtum sein sollte [4]); so war die Lehrordnung nichts anderes „als unsinniges Fragen über Dinge, in denen man nicht klug werden kann, wenn man Jahre lang disputiert, weil sie gar nicht Objekt menschlicher Nachforschung sein können“ [5]).

Aber dies war nur die eine Seite der mittelalterlichen Scholastik. Auch die Aufklärer wollen ihr nicht jeden Wert absprechen, wobei sie allerdings durch die Feststellung einiger Vorzüge ihr ungünstiges Gesamturteil nicht abschwächen möchten. Ihr Hauptverdienst erblicken sie in der Zusammenfassung des gesamten Wissens in einheitlichen Systemen, wobei freilich Spittler auf die Gefahr der Systematik hinweist, insofern „der menschliche Geist sich nur allzuleicht gewöhne, etwas für wahr zu halten, weil es so treffend in den Zusammenhang paßt, als ob besonders in positiven Wissenschaften dieser Zusammenhang das sicherste Merkmal der Wahrheit eines Satzes wäre“ [6]). Das Bestreben, wissenschaftliche Erkenntnisse unter höheren Gesichtspunkten einzuordnen, hat andrerseits „unleugbar manchen Kopf aufgeweckt“, wie Semler mit Bedacht feststellt. Durch die Untersuchungen über alle Artikel der kirchlichen Theologie seien, wie er weiter ausführt, „manche bessere und neue Vorstellungen veranlaßt worden, die nach und nach immer richtigere Beurteilungen von dem mittelmäßigen Werte der kirchlichen Theologie für die wirkliche christliche Religion nach sich gezogen haben“ [7]).

Aber die katholische Wissenschaft hat in der mittelalterlichen Scholastik nicht ihr letztes Wort gesprochen. Der Geist der Aufklärung hat auch sie berührt. Während sie im Mittelalter sich ganz in den Dienst des Papsttums gestellt hat, ist sie nun anscheinend bemüht, in den Niedergang dieses nicht mit hineingezogen zu werden. Die Kirchenhistoriker denken hiebei in erster Linie an den Aufschwung der kirchengeschichtlichen Forschung, wobei sie aber bezweifeln, ob die Katholiken

[1]) Feinde der christl. Rel. S. 129.
[2]) Instit. S. 199.
[3]) A. a. O. II, S. 151.
[4]) A. a. O. S. 316.
[5]) Ebd. S. 318.
[6]) A. a. O. S. 329.
[7]) Auszug a. d. KG. I, S. 498.

die nötigen Folgerungen für den Aufbau des kirchlichen Lebens ziehen werden [1]). Semler gibt sogar zu, „das sehr glückliche Wachstum der theologischen Gelehrsamkeit in der römischen Kirche in diesem Jahrhundert sei so merklich und kenntlich, daß man fast sagen kann, in einigen protestantischen Ländern sei kaum das so vorteilhafte Wachstum damit zu vergleichen, wie es auch ganz unleugbar sei, daß Protestanten selbst sehr viele gelehrte Vorteile aus den Händen römisch-katholischer Gelehrten erhalten haben" [2]). Hiebei gedenkt er besonders der Verdienste der Jesuiten [3]).

3. Die Hauptschuld an dem Niedergang der katholischen Wissenschaft in der Scholastik trifft das Mönchtum. Die Vertreter dieser waren durchwegs Mönche, die ihre ungesunde Welt- und Lebensanschauung in ihre Forschung hineingetragen haben. Die Kirchenhistoriker der Aufklärung stimmen darin überein, daß die Möncherei eine Verirrung des gesunden Menschenverstandes sei. Es ist eine völlig andere Betrachtungsweise als die der Reformatoren, die sie wegen ihrer Werkgerechtigkeit verdammten. Dem Aufklärer ist es völlig unfaßlich, wie ein Mensch mit gesunden fünf Sinnen sich hinter Klostermauern einsperren lassen könne, um dadurch einen höheren Grad religiöser Bewährung an den Tag zu legen; nur von einem geistig oder moralisch Minderwertigen, einem seelisch Kranken oder Arbeitsscheuen dürfe man so etwas voraussetzen; wo keines von beiden zuzutreffen scheint, wird List und Verschlagenheit zur Erreichung anderweitiger Ziele vermutet. Für Semler erbringt das Mönchtum den Beweis, „daß die christliche Religion auf das greulichste ausarten kann, wenn freie und gründliche Erkenntnis nicht immer ihren Inhalt und Zusammenhang ausmachen" [4]). Der Fanatismus und die Schwärmerei, die jegliche Aufklärung erdrosseln, haben die Gemüter der Mönche von der ruhigen Ueberlegung abgebracht. „Fanatische und frevelhafte Menschen haben die Mönchsorden überschwemmt", bemerkt Mosheim, wobei er allerdings hinzufügt, im Abendland hätten im Unterschied vom Morgenland diese jene überwogen [5]).

Aber das Uebel sitzt tiefer. Die Geschichte der einzelnen Orden ist durch die Geistesart ihrer Stifter „der Sonderlinge" (Spittler) [6]) bestimmt. Am schärfsten gehen unsere Historiker mit dem hl. Franziskus ins Gericht: Mosheim behandelt ihn als einfältigen Toren, der nach einer ausschweifenden Jugend, die ihm Siechtum brachte, zum frommen Fanatiker wurde [7]). Spittler meint, „man tue ihm alle Ehre an, wenn man glaubt, es habe ihm im Kopfe gefehlt; in der Jugend lebte er unordentlich und da ihm einmal in einer Krankheit bang wird, so schlägt er in sich und entschließt sich zur vollkommensten Armut" [8]). Beide überbietet Henke: „Franziskus, ein an Seele und Leib sieder Mensch, dessen Biographie und Charakter von der gesunden Vernunft nach dem Geist des Christentums bald als ein unglücklich Verrückter mit Bedauern, bald als ein gänzlich verwahrloster und verkrüppelter Kopf, der seinen Stolz in Niederträchtigkeit, seinen Beruf in trägen Müßiggang, sein Wohlleben in Schmutz und Gestank setzte, nicht ohne Unwillen und Ekel betrachtet werden kann" [9]).

Andrerseits wird den Ordensstiftern ehrliches Wollen nicht gerade abgesprochen. Benedikt von Nursia preist Spittler wegen der kulturellen Errungenschaften der ersten Klostergründungen durch die segensreiche Wirkung

[1]) Z. B. Spittler a. a. O. S. 447.
[2]) Vers. eines fruchtb. Auszugs a. d. KG. III, S. 529.
[3]) Ebd. S. 466. [4]) Ebd. I, S. 106.
[5]) Institt. S. 216. [6]) A. a. O. S. 90.
[7]) Institt. S. 451. [8]) A. a. O. S. 289. [9]) II, S. 227.

der Hochwertung der Arbeit, sogar als „den Wohltäter seines ganzen Zeitalters“ [1]), wie es ihm andrerseits Henke zugute hält, daß er durch seine Einrichtungen „einen starken Riegel wider das Ausschwärmen und Umherschweifen der Mönche, welches im Morgenland für Staat und Kirche so furchtbar geworden war“, vorgeschoben habe [2]). Unter dem Gesichtswinkel, es sei durch das Mönchtum „etwas noch Schlimmeres verdrängt worden“ [3]), gewinnt ihm Planck sogar Lichtseiten ab: es habe geistige Kräfte „unter denjenigen Klassen der Gesellschaft, unter denen der Geist fast noch nie zum Wirken gekommen war“ [4]), wachgerufen, „so daß man um deswillen annehmen darf, daß das Gute, das durch diese Orden bewirkt wurde, das Schlimme, das man ihnen vorwerfen kann, immer noch überwog“ [5]). Freilich kommt „dem Guten“ nur ein relativer Wert zu; an dem Absoluten gemessen zerflattert es in ein wesenloses Nichts.

Nach demselben Grundsatz wird der Jesuitenorden beurteilt. Einerseits finden sich beim Jesuitenorden nach der Auffassung der Aufklärung alle Fehler und Schäden der römischen Kirche in gesteigertem Maße, wodurch er das Aufkommen der echten christlichen Religion in unverzeihlicher Weise verhindert habe, andererseits konnten sich die Kirchenhistoriker der Aufklärung der Erwägung nicht verschließen, daß die Jesuiten Kulturbestrebungen begünstigt haben, die trotz ihrer schweren Mängel die Geistesbildung der römischen Katholiken gehoben haben, welcher Umstand in weiterer und von den Vätern der Gesellschaft Jesu unbeabsichtigter Folge dem Fortschritt im Sinne der neuen Forderungen der Zeit förderlich geworden ist. Nach Spittlers Darstellung feiert das mittelalterliche System der römischen Kirche in dem Lebenswerk Loyolas seine verhängnisvolle Auferstehung: Ignatius, einem halb verrückten frommen Don Quichotte, der wegen seiner Dummheit oft fast für heterodox gehalten wurde, gelang es, in Paris ein paar verdorbene Studenten zu gewinnen; durch Fasten und Bußübungen exorzierte er bald alle vernünftige Ueberlegung seiner Schüler so sehr, daß sie ihm an rasendem Fanatismus vollkommen glichen. So entstand die Gesellschaft Jesu, die jene künstliche Mischung von Licht und Finsternis hervorzubringen und zu erhalten wußte, wodurch sich das Papsttum seit Luthers und Calvins Zeiten allein noch retten konnte. Die Jesuiten waren die Janitscharen des hl. Stuhles, Schutz und Schrecken des Despoten, dessen imaginäre Macht durch die Reformation so sehr erschüttert worden war [6]). Andererseits müßte man nach Mosheim „unehrlich oder ungebildet sein, wollte man leugnen, daß die Gesellschaft Jesu viele sehr berühmte und äußerst gelehrte Männer hervorgebracht habe“ [7]).

Entgegen den schonungslosen Angriffen und der äußerst harten Beurteilung der Jesuitenmoral durch die Jansenisten stellt Semler fest, „die den Jesuiten so gehässig aufgebürdete Moral sei nicht ein bloßes Eigentum oder eine jetzt erst angefangene Leichtsinnigkeit dieser Sozietät; sehr häufig haben sie schon Vorgänger in dieser Kirche“ [8]). Von Lehren und Meinungen der Jesuiten, führt er ferner aus, sei oft mit großer Heftigkeit und Uebertreibung so viel geschrieben worden, „daß es eben nicht leicht sei, eine richtige Beschreibung zu machen“ [9]). Jedenfalls erklärt er die Gegnerschaft der Jesuiten gegen die Gnadenlehre Molinos „als eine Folge freier Gelehrsamkeit, nicht aber der Verabredung des ganzen

[1]) A. a. O. S. 92. Vgl. Planck a. a. O. II, S. 481.
[2]) I, S. 277. [3]) A. a. O. S. 559. [4]) Ebd. S. 560.
[5]) Ebd. S. 561. [6]) A. a. O. S. 381 f. [7]) Institt. S. 783.
[8]) Vers. eines fruchtb. Auszugs d. KG. III, S. 464.
[9]) Ebd. S. 463.

Ordens“ [1]). Semler glaubt bei den Vätern der Gesellschaft Jesu die Morgenluft der Aufklärung zu spüren.

4. In der katholischen Frömmigkeit treten den Kirchenhistorikern der Aufklärung vor allem zwei Erscheinungen entgegen, an denen ihr erleuchteter Sinn Anstoß nimmt, der Aberglaube, der sich an völlig wertlosen äußeren Tand hält, als ob davon das Seelenheil abhinge, und die Schwärmerei, die sich der ruhigen, nüchternen Ueberlegung verschließt. Herrschsüchtige Hierarchen und beschränkte Mönche haben um selbstischer Zwecke willen beides genährt und die Schuld an dem allgemeinen Niedergang des kirchlich-religiösen Lebens auf ihr Gewissen geladen. Die scholastische Wissenschaft hat ihn nicht aufzuhalten vermocht. Sie hat nach Planck „100 unbedeutende Torheiten zu dem Rang von Glaubenslehren erhoben und den Einfluß der echten dadurch völlig entkräftet“ [2]). Das gesamte Mittelalter erscheint der Aufklärung in diesem Lichte. „Wenn immer mehr die frechen Urteile und rohen Meinungen Platz genommen haben, so ist es einer so unverständigen Larve zuzuschreiben, worin die christliche Religion nunmehr aufgestellt wurde. Die eigentliche Kirchenhistorie findet nichts, als das ganze Gegenteil von christlicher Kirche unter diesem herrschsüchtigen Papst (Gregor VII.) und den Nachfolgern seiner Grundsätze.“ Dieser Ausspruch Semlers [3]) kennzeichnet die Stimmung der gesamten Aufklärung. Die mittelalterliche Frömmigkeit macht auf sie den Eindruck des Abfalls von dem vernunftmäßigen und damit echten Christentum. „Die wahre Religion erlag unter der unsinnigen Last des Aberglaubens und wagte nicht ihr Haupt zu erheben; die alten Christen haben Gott und seinen Sohn allein verehrt, jetzt verehrten die Christen das Holz des Kreuzes, heilige Bilder und Knochen unbestimmter Herkunft“, wie Mosheim [4]) den Unterschied zwischen früher und später näher bestimmt.

Der Aberglaube wird in seinen Wirkungen noch gefährlicher, wenn er durch Gefühlsüberschwang in Schwärmerei ausartet. An der Kreuzzugsverirrung bringen es sich die Kirchenhistoriker der Aufklärung besonders zum Bewußtsein, auf welche Abwege die Kirche durch diese geraten könne. „Dummheit, Fanatismus, barbarische Züge, greuliche Laster, Schandtaten, fromme Raserei“ erblickt Semler [5]) in der Kreuzzugsbewegung, während Mosheim als ihre Ursache die verderbte Religion der Zeit und die Sucht der Herrscher und Päpste, ihre Macht zu erweitern, erkennt [6]).

In der Mystik nimmt die Gefühlsfrömmigkeit eine mildere, versöhnlichere Form an. Wegen ihrer Weltfremdheit und Lebensunklugheit, die sich infolgedessen vom Aberglauben nicht fernzuhalten vermochte, kann die Aufklärung sich für sie nicht sonderlich erwärmen, wenn sie auch unter den Vertretern dieser Richtung einwandfreie Charaktere feststellt. „An der Verschmähung alles Forschens nach Wahrheit, dem Verschreien der Vernunft und der gänzlichen Trägheit des schlichten Glaubens“ [7]), den Folgeerscheinungen „unerleuchteten Andachtseifers“, nimmt sie besondern Anstoß, da „der Hang zur Mystik kein geringes Hindernis der wissenschaftlichen Kultur wurde“ [8]).

5. Aus der Kritik am römischen Katholizismus ergeben sich zugleich die Haupt-

[1]) Ebd. S. 457.
[2]) Entsteh. d. protest. Lehrbegriffs I, S. 19.
[3]) A. a. O. I, S. 386. [4]) Institt. S. 239.
[5]) Vers. eines fruchtb. Auszugs a. d. KG. I, S. 376.
[6]) Institt. S. 331 f.
[7]) Henke II, S. 163. [8]) Henke II, S. 50.

forderungen für seine Reform. Die bloße Ablehnung einzelner Lebensformen der römischen Kirche, selbst die Auflehnung gegen offenkundige Mißbildungen genügt der Aufklärung noch lange nicht, um die betreffenden Personen oder Gruppen, selbst wenn sie von der offiziellen Kirche verfolgt werden, in „den Katalog der Wahrheitszeugen" aufzunehmen. In diesem werden nur diejenigen verzeichnet, welche für eine Kirchenreform im Sinne der Aufklärung eingetreten sind.

Das mutige Auftreten der sog. Vorreformatoren findet freundliche Anerkennung und zustimmenden Beifall, wenn es auch nicht ohne Ausstellungen wegen mangelhafter Erkenntnis im einzelnen abgeht; aber es sind doch nüchterne, auf das Praktische gerichtete Naturen, die die Aufklärung schon deshalb zu schätzen weiß. Den Waldensern rühmt Mosheim nach „einfache, geheiligte Religionsübung, höchste Unschuld in der Lebenshaltung, Verachtung aller Güter und Ehren" [1]); Henke rechnet es Waldus hoch an, daß er es begriffen habe, „die kirchlichen Gottesdienste hätten zu wenig moralischen Nutzen", weshalb er auch nicht so sehr die Glaubenslehre, als vielmehr die Sitten und die Zucht umzugestalten sich bemühte [2]). Schröckhs zusammenfassendes Urteil über Wiklef lautet: „Er verdient gewiß den Namen eines Reformators der Religion und Kirche, eines ehrlichen Forschers der christlichen Wahrheit, wenn er gleich nicht ganz ohne Leidenschaft, auch nicht mit hinlänglicher theologischer Gelehrsamkeit zu dieser großen Unternehmung ging. Seine unerschrockenen Fortschritte in einem solchen Jahrhundert sind aller Bewunderung, seine Fehltritte der größten Nachsicht wert!" [3]) — Aus den römischen Anschuldigungen gegen Huß wird Semler dessen Belesenheit, scharfer Verstand und edles Herz genug kenntlich [4]): Die böhmischen und mährischen Gemeinden „gehören nach seiner Ueberzeugung zu den Beförderern einer wahren Ausbesserung der christlichen Religion, wenn sie gleich hie und da noch manche Last der äußerlichen Kirchenverfassung erduldeten; aus dieser besseren Gesellschaft habe sich der gute Same der eigentlich praktischen christlichen Lehre sehr weit ausgebreitet [5]). Weder die Geschichte noch die Schriften des seltsamen Mannes, Savonarola, erwecken bei Henke „große Begriffe von erleuchteter Wissenschaft und Klugheit desselben, doch enthalten beide, und selbst die Schriften wider ihn nichts, das die Hochachtung, die seinem Eifer für gute Sitten gebührt, schwächen könnte" [6]).

Bei Savonarola vermißt Henke die Hemmungen der tieferen Erkenntnis. In erhöhtem Maße gilt dies von den Reformbestrebungen, bei denen das Gefühlsmäßige eine ruhige Ueberlegung geradezu niederhält. Aus der Geschichte der Fraticellen, Begharden, Beguinen und Lollharden wird die Gefährlichkeit auch gut gemeinter kirchlicher Reformbemühungen, die in Schwärmerei verfallen, erwiesen. Mosheim veröffentlicht eine Untersuchung über die Begharden und Beguinen, da es sehr nützlich sei, „die Kraft und Wirkung der Ignoranz wie des Aberglaubens gleichsam im Spiegel zu schauen und die ungeheure Macht der menschlichen Verkehrtheit, die das Licht der rechten Erkenntnis verdunkelte, an einleuchtenden Beispielen zu erkennen" [7]).

Der Jansenismus liegt trotz der hervorragenden geistigen Potenzen, die sich in seine Dienste gestellt haben, als Reformbewegung für die Aufklärung auf der gleichen Linie wie die anderen Schwärmereien, vor deren Wirkungen

[1]) Instit. S. 425. [2]) II, S. 221.
[3]) XV, S. 551. [4]) Auszug II, S. 81.
[5]) Ebd. Vorrede. [6]) A. a. O. II, S. 387.
[7]) De Beghardis et Beguinibus commentarius S. 3.

man auf der Hut sein müsse. Spittler bringt auf den Ausdruck, was seine Kollegen empfunden haben: „Manches Schöne, für die Literatur höchst nützliche Werk wurde in Port Royal geschrieben, ein Geist des ernstlicheren Religionseifers floß von hier in die ganze französische Kirche aus, der vielleicht mehr in den Grenzen vernünftiger Religion geblieben wäre, wenn ihn nicht jesuitischer Leichtsinn immer mehr gereizt hätte. Traurig, daß alle diese großen, wahrhaftig frommen, wahrhaftig gelehrten Männer zwar gegen den Irrtum, aber nicht für die Wahrheit gestritten haben, allmählich in den Fanatismus verfielen, der in den Umständen einer jeden unterdrückten Partei so natürlich liegt“ [1]).

Die Aufklärung konnte sich nur mit einer solchen Reformbewegung befreunden, die den Fanatismus von vornherein ablehnte. Die Gewähr hiefür bot lediglich die volle Ernstmachung mit der unvoreingenommenen und deshalb abgeklärten wissenschaftlichen Forschung. Es hat einmal eine solche Bewegung gegeben, die trotz aller Gegenwirkungen an der römischen Kirche nicht spurlos vorübergegangen ist: die Renaissance und den Humanismus [2]). Hier finden die Aufklärer, was sie anderswo vergeblich gesucht haben: Umfassende Bildung, von den Fesseln der Ueberlieferung befreite Wissenschaft, den weiten, auf das Praktische gerichteten Blick, die Abkehr von allem um einseitige Dogmatik geführten und deshalb nach ihrer Ueberzeugung müßigen Streit, Toleranzstimmung, Auflehnung wider hierarchische Anmaßung, scharfe Verurteilung des Aberglaubens, Geißelung der Bildungslosigkeit, Verachtung der Veräußerlichung der Frömmigkeit u. a. m. Es waren die Ideale, für die auch die Aufklärer sich eingesetzt haben. Sie fühlen sich als die geistigen Erben der Humanisten, um so mehr, als sie sich berufen glaubten, die hohen Ziele eines geläuterten Christentums in gleicher Weise gegen die Beharrlichkeit der Orthodoxie durchfechten zu müssen, wie jene in den Kampf mit der Rückschrittlichkeit der Scholastik für diese einzutreten sich gedrängt fühlen mußten. In dem hoch gepriesenen Erasmus v. Rotterdam verkörpert sich für die Aufklärung der Humanismus. Semler kam sogar öfters der Gedanke, der Hauptinhalt der Augustana sei dem compendium verae theologiae des Humanistenfürsten entnommen [3]). Freilich stören gewisse Unstimmigkeiten in dieser Geistesrichtung den Gesamteindruck. Die Spannung zwischen den kirchenfeindlichen und kirchenfreundlichen Strömungen innerhalb der Bewegung bildet einen solchen für die Aufklärung schwer verständlichen Gegensatz. Dahin gehört auch z. B. die Auseinandersetzung zwischen Aristotelikern und Platonikern in der italienischen Renaissance, in der Mosheim sich nicht zurechtfindet [4]). Spittler bedauert es, „daß durch die Erneuerung der Wissenschaften die Köpfe zwar aufgeklärter geworden seien, daß aber diese Aufklärung dem Laster oft nur mehr Verfeinerung, der Philosophie nicht mehr Wahrheit, sondern Skeptizismus gegeben zu haben schien“ [5]). Planck findet es bedauerlich, daß die Humanisten von dem anfänglich vertieften Geschichtsstudium sich wieder haben abbringen lassen, „da sie fürchteten, in der Geschichte mehr zu finden als ihnen lieb war, und mehr Belehrungen von ihm zu erhalten, als sie brauchen konnten und wollten“ [6]). Aber die Aufklärung findet aus diesem Zwiespalt schließlich doch einen Ausweg, indem sie feststellt, daß die Entspannung der scheinbaren Gegensätze zur Klärung der

[1]) S. 437.
[2]) Vgl. Zscharnack, Reformation u. Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung (Protest. Monatshefte, XII, S. 153—169).
[3]) Selbstbiographie II, S. 326.
[4]) Feinde der christl. Religion S. 135.
[5]) A. a. O. S. 328. [6]) Einl. S. 234.

allgemein gültigen Wahrheit beigetragen habe, wodurch der moralische Wert der ganzen Bewegung noch um ein erhebliches gesteigert worden sei. Nach Semler ist „die aristotelische und platonische Denkungsart kein Hindernis und Verkehrung des praktischen Inhaltes der christlichen Lehre; ihre Vertreter haben vielmehr die innere eigene Erkenntnis befördern und der kirchlichen anstößigen Dummheit und der gewalttätigen Herrschaft gottloser Aufseher sich und ihresgleichen entziehen wollen“ [1]). Am klarsten sieht Henke, der zwischen den Zweiflern und den gutmeinenden Gelehrten, „die zwischen Religion und Gelehrsamkeit des Zeitalters, soweit es möglich war, Freundschaft zu stiften suchten“, unterscheidet. Von diesen bemerkt er, „sie seien bei einer großen und mannigfachen Wissenschaft, bei der aufrichtigsten Wahrheitsliebe und Freimütigkeit innige Verehrer des besser verstandenen Christentums und aus Neigung Theologen gewesen“ [2]). Eine Kirchenreform im Sinne der Aufklärung erscheint nur möglich, wenn mit diesen Grundsätzen voller Ernst gemacht und ihre letzten Folgerungen gezogen werden. Der Humanismus „stimmte“ nach Planck „den Geist des Zeitalters zu freierer Denkungsart, er bereitete die Gemüter zur Aufnahme der Wahrheit und teilte ihnen jene edle Entschlossenheit und jenes Feuer mit, mit welchem die Wahrheit, die wirken soll, aufgenommen werden muß“ [3]). Aus den Nachwirkungen der Bemühungen eines Clemangis und Savonarola schließt er, „daß schon vor Luther Tausende eben das glaubten, was Luther erst nach und nach glauben lernte; der Same ging im Verborgenen auf, ohne die Hand zu verraten, die ihn ausgestreut hat“ [4]). So hat der Humanismus gedanklich alles bereits fertiggestellt, was Luther alsdann in die Tat umsetzte. Die Aufklärung wird hiebei das bedrückende Gefühl nicht los, daß durch die Reformation verschiedene geistige Errungenschaften des Humanismus wieder verloren gegangen seien [5]). Aber die Befreiungstat Luthers war eine dringende Notwendigkeit. „Die Humanisten unterwarfen doch, um beim Anscheine von Gefahren eine Hintertür offen zu behalten, ihre Gedanken und Vorschläge dem Urteile der herrschenden Kirche; und diese gab ihren Bemühungen nicht nur nie Beifall, sondern verdammte sie auch und zerstörte durch Gewaltbefehle alle ihre Früchte.“ In diesen Worten Henkes [6]) ist zugleich das Urteil über die Aussichtslosigkeit aller Reformbemühungen der Humanisten gefällt. Sie wagten nicht den entscheidenden Schritt, der allein hätte Rettung bringen können, den Bruch mit dem gesamten kirchlichen System. So mußte Luther kommen und die alte Form zerschlagen, um die neue erstehen zu lassen.

4. Die Reformation.

Luther hat vollbracht, wozu Erasmus sich nicht entschließen konnte: er hat mit dem alten System gebrochen und damit die Hauptvoraussetzung für die Verwirklichung der Forderungen der unverbildeten christlichen Frömmigkeit geschaffen. Damit war auch die Möglichkeit für die Pflege der von der Papstkirche zurückgedrängten Kulturideale gegeben. Diese Tatsache zugegeben drängte sich der Aufklärung sofort die für sie entscheidende Frage auf, ob die Reformation auch alle Erwartungen in dieser Richtung erfüllt habe bzw. wie weit sie von dem hohen Ziel noch entfernt gewesen sei. Mit anderen Worten: Es kommt für die Aufklärung

[1]) Auszug II, Vorrede. [2]) III, S. 25.
[3]) Entstehung unseres protest. Lehrbegriffs I, 20 f. [4]) Ebd. S. 23.
[5]) Vgl. Zscharnack a. a. O. S. 153. [6]) III, S. 25 f.

alles darauf an, festzustellen, inwieweit die Reformation die religiös-kirchliche Auffassung wie nicht minder die kulturellen Interessen der fortschrittlichen Theologen des 18. Jahrhunderts bereits verwirklicht habe. Von hier aus ergibt sich für die Aufklärung eine doppelte Haltung, die sie der Reformation gegenüber einnimmt, eine zustimmende und eine kritisierende. Es sind wiederum in erster Linie die Einzelpersönlichkeiten, an denen sie sich in beidem zurechtzufinden sucht.

Die Stimmen der Kritik verstummen, wenn die Aufklärer die Tatsache der Reformation als solche sich einmal vor Augen halten. Alsdann verherrlichen sie mit den Ausdrücken hoher Bewunderung die Wirkung der Tat Luthers und seiner Mitarbeiter. „Durch die Kirchenverbesserung wurde vielen groben Irrtümern und vielem Verderblichen der Abschied zubereitet, die bürgerliche Gesellschaft von einer ungereimten und drückenden Knechtschaft befreit, der menschliche Geist von einer unberufenen, eigennützigen und betrügerischen Vormundschaft entbunden und in das Recht eigener Prüfung der Wahrheit eingesetzt." Dies sind nach Henke[1]) die Errungenschaften der Reformation, die der jüngere Walch als die göttliche Hilfe aus Zion für das gefangene Volk durch den glorreichen Luther preist[2]). Schröckh[3]) schlägt den gleichen Ton an: „Die Reformation ist und bleibt die folgenreiche Hauptveränderung im Zustande der christlichen Religion, von der alle neueren merkwürdigeren Schicksale derselben in den Abendländern abhängen, ihr mannigfaltiger Gebrauch und ihre Anwendung zu sehr verschiedenen Absichten, ihr kräftiger Einfluß auf Angelegenheiten des Glaubens und der Sittenlehre, auf gottesdienstliche Handlungen, theologische Gelehrsamkeit, auf bürgerliche Verfassungen, gesellschaftliches Leben, Wissenschaften und Sitten . . . Die Entstehung mehrerer neuer Religionsparteien, die unter dem Schutze der durch die Reformation eingeführten Geistesfreiheit emporkamen, eine Freiheit, die sich nach und nach bis zu Angriffen auf das ursprüngliche Christentum erstreckt hat; mancherlei wichtige Versuche zu neuen kirchlichen Reformationen, selbst unter denen, welche die ersten angenommen haben, nichts von allem diesem und noch mehreres läßt sich hinlänglich verstehen, erklären und beurteilen, wenn man nicht auf die Geschichte der Reformation zurückgeht."

Henke betont mehr die allgemein geistigen Errungenschaften, während Schröckh den Fortschritt auf religiös-theologischem Gebiet in den Vordergrund rückt; beide ergänzen sich dahin, daß die Reformation als die wichtigste Voraussetzung der gesamten modernen Kultur anzusehen sei. Für die Aufklärer gewinnt die Bewegung, die sich an das Auftreten Luthers knüpft, erst dadurch eine erhöhte Bedeutung, daß sie sich zu allen den Werten grundsätzlich bekannt hat, für die sich die Aufklärung begeisterte. Die Frage, inwieweit der Humanismus an der Prägung derselben beteiligt gewesen, kommt hiebei zunächst nicht in Betracht. Unsere Kirchenhistoriker sehen es als Ehrensache der Kirche, der sie angehören, an, den grundlegenden Anteil der Reformation an der Geistesbildung ihrer Zeit über alle Zweifel zu stellen. Es kommt alles darauf an, zu zeigen, daß die Reformatoren für dieselben Ideale den Kampf aufgenommen haben, für die nun die Aufklärer in die Schranken treten.

Das Streben nach Zielen setzt geistesverwandte Charaktere voraus. Im Charakterbilde der Reformatoren werden die Wesenszüge als die entscheidenden herausgestrichen, die bei den Aufklärern selbst hoch im Kurse standen[4]). Die Väter

[1]) Henke III, S. 7 f.
[2]) Entw. einer vollst. Historie d. röm. Päpste, S. 375.
[3]) Christl. KG. seit der Reform. S. 1—9 f. [4]) A. a. O. S. 343.

des Protestantismus werden im Spiegel der Ideale des 18. Jahrhunderts geschaut: „Der uneigennützig redliche" (Spittler)[1]) Luther, tief empfindend, bei dem allein die Gewalt der Wahrheit wirkte, hat aus keinem anderen Antriebe als aus Pflichteifer den Streit erhoben (Henke)[2]). „Es war weder Säure einer strengen Gemütsart noch jugendliche Schwärmerei einer erhitzten Phantasie, welche Luther zu dem Entschluß bewogen hatte, sich in dem Augustinerkloster zu Erfurt aufnehmen zu lassen, sondern dieser Entschluß war die Folge innerer, unüberwindlicher, oft eigentlich trotziger Beharrlichkeit bei seinen Ueberzeugungen in Sachen, welche die Religion betreffen, die damals schon Grundzug seines Charakters war. Die rauhe Härte übertriebener Mönchsmoral war weder seinem Temperament noch seinen Grundsätzen angemessen und jedem Hang zu einer spekulativen Schwärmerei widersetzte sich die natürliche Tätigkeit seiner unverdorbenen Seele, deren Kräfte damals weder abgenützt noch erschöpft waren . . . Man sah es an dem feierlichen Ernst, mit dem Luther immer von Glaubenslehren sprach, daß es ihm unmöglich war, sie bloß als Gegenstand einer müßigen gelehrten Untersuchung oder eines gelehrten Streites zu betrachten, sondern sie immer nach ihrer Beziehung zum praktischen Christentum zu betrachten und nach ihrem Einfluß auf das Herz und Beruhigung des Menschen zu schätzen gewohnt war" (Planck)[3]). Die Gediegenheit von Luthers Charaktereigenschaften kommt Planck noch deutlicher zum Bewußtsein, wenn er ihn mit Karlstadt vergleicht. „Diesem fehlte ebensowenig wie dem Reformator Ehrgeiz, Kühnheit und jene Großmut der Seele, die vor keinen Folgen der Wahrheit erschrickt, aber diese letztere Eigenschaft schien bei ihm mehr Folge der Schwärmerei, einer überspannten Einbildungskraft und einer verwirrten Seele zu sein als jenes viel umfassenden Blicks und jener gleichförmigen Tätigkeit, denen sie Luther zu danken hatte." Des Reformators Seele war, wie Planck weiter ausführt, nicht für die Mystik gemacht, und er hätte sie auch zuverlässig bestritten, wenn ihn nicht „die dankbare Erinnerung an die wohltätige Beruhigung, die sie ihm einst verschafft hatte", davon zurückgehalten hätte[4]). In anderem Zusammenhang rühmt Planck des edlen Luther Großmut, der durch keine andere Leidenschaft als die Wahrheitsliebe angefeuert war[5]); die Durchführung der Reformation mache seiner Klugheit Ehre[6]). Für Semler „reichen Luthers Briefe bis 1530 hin, um seine redliche Gesinnung, seine Kenntnis und heilige Uebung der inneren Religion außer Zweifel zu setzen"[7]). Mosheim zweifelt nicht daran, daß selbst Luthers Feinde, die einigermaßen billig denken, nicht leugnen werden, „er sei ein ganz außerordentlicher Mann gewesen, der einen unvergleichlichen Verstand, ein starkes Gedächtnis, eine unglaubliche Arbeitsamkeit, einen besonderen Heldenmut und eine für die damalige Zeit sehr große Gelehrsamkeit besessen habe"; die hl. Schrift und gesunde Vernunft seien ihm wichtiger gewesen als alle Menschensatzungen[8]). — In Luthers Wesensart sind demnach alle Charakterzüge ausgeprägt, die das Mannesideal ausmachen: Mut, Wahrhaftigkeit, Pflichteifer, vornehme Gesinnung, Arbeitsfreudigkeit; es fehlen aber auch nicht die Eigenschaften, auf die es den theologischen Aufklärern besonders ankam: Verstand,

[1]) Vgl. H. Stephan, Lt. in den Wandlungen seiner Kirche, 1907.
[2]) III, S. 37 ff.
[3]) Prot. Lehrbegr. I, S. 38 f.
[4]) Ebd. II, S. 28 f.
[5]) Ebd. S. 327.
[6]) Ebd. S. 349.
[7]) Lebensbeschreibung II, S. 180.
[8]) Gesch. d. Kirchenverbess. S. 35.

Wißbegierde, der aller ungesunden Gefühlsschwärmerei abholde Sinn für das praktische Christentum, die innere Frömmigkeit.

„Für ganz fehlerfrei wird ihn aber kein Vernünftiger erklären" (Mosheim)[1]. Planck hätte es gerne gesehen, wenn der Reformator im Streit mit Karlstadt mehr Mäßigung und weniger Hitze[2] gezeigt hätte; Henke bemerkt, Luther sei nicht so tief gelehrt gewesen wie Erasmus[3]. Durch die vornehme Zurückhaltung und die tief gründliche Gelehrsamkeit erhält allerdings nach der Auffassung der Aufklärer erst eigentlich der Charakter seinen Adel. In dieser Hinsicht wird Luther durch seinen Freund Melanchthon ergänzt. Zu diesem fühlen sich die Theologen des 18. Jahrhunderts noch mehr hingezogen als zu dem Reformator selbst. Sie sahen es als persönliche Ehrensache an, ihn wider die Verunglimpfungen der Orthodoxie in Schutz zu nehmen. „Nur wenige können, solange man denken kann, mit ihm in Vergleichung gesetzt werden, man mag auf Gelehrsamkeit und Kenntnis göttlicher Wahrheiten und menschlicher Wissenschaften oder auf großen Witz und Anmut und Leichtigkeit im Ausdruck oder endlich auf Fleiß und Geschäftigkeit sehen. Der besonderen Gabe, schwere, verborgene und sehr verworrene Dinge sich deutlich vorzustellen und ganz leicht und faßlich auszudrücken, bediente er sich in Religionssachen mit so glücklichem Erfolg, daß man mit Wahrheit sagen kann, kein Gelehrter sei ihnen mit solcher Gelehrsamkeit und Einsicht nützlicher gewesen. Seine natürliche Friedfertigkeit bewog ihn, daß er die Religion ohne öffentliche Trennung verbessert zu sehen wünschte. Daher kam es, daß er öfters zur Unzeit nachzugeben schien. Dennoch aber schonte er grobe Irrtümer im geringsten nicht und behauptete mit der größten Standhaftigkeit, es sei ohne genaue Anzeige und Ausrottung derselben der Wohlstand der christlichen Kirche unmöglich . . . Er fürchtete sich, wenn man nichts Wichtiges zu fürchten hatte. Schien es aber, man habe das größte Unglück zu befürchten und die Sache der Religion komme in Gefahr, so fürchtete sich dieser furchtsame Mann für nichts und begegnete den Gegnern mit der größten Mannhaftigkeit"[4] (Mosheim). Melanchthons Stellung im Abendmahlsstreit mit den Schweizern kennzeichnet Planck folgendermaßen: „Melanchthon hat dem Streit mit den Schweizern über das Abendmahl von jeher mit der Unbehaglichkeit zugesehen, an der gewiß nicht nur die natürliche Sanftmut seines Charakters, sondern noch andere Ursachen und Empfindungen Teil hatten, deren er sich nicht immer mit völliger Deutlichkeit bewußt sein mochte . . . Das Gefühl von der Ungeschicklichkeit, womit man diesen Streit führte, wurde bei Melanchthon mit jedem Tag lebhafter, so wurde für ihn auch die Meinung, die man durch den Streit retten wollte, gleichgültiger. Ein Mann von dem Charakter und Herzen Melanchthons mußte im Innersten empfinden, wie ungerecht und unwürdig man den Streit führte und die Meinung der Schweizerischen Theologen doch manches für sich hatte"[5].

Mit dieser Wendung ist zugleich dem konfessionellen Gegensatz zwischen der lutherischen und schweizerischen Reformation die Spitze abgebrochen. Die entscheidenden Lehrunterschiede sind für die Aufklärung belanglos geworden. Es ist nicht nur konfessionelle Toleranz, die sie hiebei bestimmt, sondern vielmehr das Bewußtsein, daß die religiöse Bewegung des 16. Jahrhunderts ein großes zusammenhängendes Ganzes bildet. Die schweizerischen Reformatoren haben an ihr ihren besonderen, die Wittenberger ergänzenden Anteil. In gleicher Weise

[1] A. a. O. S. 35. [2] A. a. O. II, S. 243.
[3] III, S. 37. [4] A. a. O. S. 64.
[5] A. a. O. IV, S. 7 ff.

wie diese gehören sie zu den Bahnbrechern der neuen Denkweise. Vor allem fühlen sich die Aufklärer zu Zwingli hingezogen, schon wegen des starken humanistischen Einschlages in seinem Reformwerk. „Zwingli wurde", wie Planck ausführt, „von eben dem Geiste getrieben, durch den Luther zu seinen Unternehmungen angefeuert wurde; er konnte ebensowenig wie dieser in den Verdacht eigennütziger oder ehrgeiziger Absichten kommen, ungeachtet er für wahre Ehre so fühlbar als Luther war; brennende Liebe zur Wahrheit und noch brennenderer Haß gegen die Unterdrückung und Ungerechtigkeit jeder Art machten ebenso wie bei diesem die Grundzüge seines Charakters aus, waren auch bei ihm mit der redlichsten Gottesfurcht verbunden, die sich in jeder Handlung seines Lebens zu erkennen gab" [1]). Mosheim nennt den Züricher Reformator „einen gelehrten und scharfsinnigen Mann, der ein gutes Herz hatte und dessen Vorhaben höchst lobenswürdig gewesen" [2]). Spittler findet, „er habe noch bestimmter und aufgeklärter als Luther gesprochen" [3]). Henke rühmt seine Tapferkeit und seinen Mut. Im Abendmahlsstreit stellen sich die Aufklärer auf die Seite Zwinglis, der „mit gelassener Mäßigung, mit bedachtsamer und achtungsvoller Schonung seines Gegners verfuhr" [4]) (Planck), während Luther in seine Abendmahlserklärung „ein gewisses hohes Dunkel hineinbrachte" (Henke) [5]). Zwingli war eben der Aufgeklärtere von beiden.

Für Calvin konnten sich die Aufklärer von allen Reformatoren am wenigsten erwärmen. Die Verbrennung Servets, die Prädestinationslehre und die eiserne Kirchenzucht verletzten ihr Empfinden (vgl. Spittler) [6]). Die epochale Bedeutung seines Lebenswerkes wissen sie aber wohl zu schätzen. Mosheim kennt nur wenige seines Zeitalters, die in bezug auf Arbeitsleistung, Tapferkeit, Haß gegen römischen Aberglauben, Beredsamkeit und Begabung den Vergleich mit dem Genfer Reformator aushalten würden. Nach Semler ist Calvins Abendmahlslehre „unleugbar vollkommen christlich, dem Grunde und Endzweck des ganzen Christentums gemäß und wahrhaftig beförderlich, wie kein denkender Christ leugnen kann, wenn es gleich nicht lutherisch ist oder eine andere Reihe der Vorstellungen hat" [7]). In der entscheidenden Lehrfrage, an der sich einst die Geister schieden, neigen die Aufklärer zu der schweizerischen Auffassung. Ein lutherischer Lehrsatz, der ihnen nicht behagt, hat hier seine Korrektur erfahren.

Die calvinische Abendmahlslehre erscheint aber zugleich als Ausfluß „einer weisen Duldung", die größere Freiheit gestattete und dadurch die reformierten Länder zu einem ungleich blühenderen Wohlstand, zu einer höheren sittlichen und wissenschaftlichen Kultur erhoben hat, als es bei der gleichförmigen lutherischen Lehrart möglich war (Henke) [8]). Auch Mosheim findet, daß in Genf von vornherein hinsichtlich des Kultus und der Lehre eine größere Bewegungsfreiheit zugelassen wurde: „Von ihren Doktoren verlangte die calvinische reformierte Kirche nicht, daß alle ein und dasselbe denken, wenn sie nur mit den ersten Elementen des Glaubens im Einvernehmen bleiben" [9]). Die Kirchenhistoriker der Aufklärung vermissen in dem Gesamtbild der evangelischen Bewegung des 16. Jahrhunderts keines der entscheidenden Merkmale, durch die sich die moderne Zeit, von deren Idealen sie selbst ganz erfüllt sind, vom Mittelalter abhebt. Die Reformatoren, die wider den Aberglauben und für die innere, praktische Frömmigkeit, wider die Scholastik und für echte Bildung und Wissenschaft, wider Geistes-

[1]) A. a. O. II, S. 251. [2]) A. a. O. S. 67.
[3]) A. a. O. S. 339. [4]) III, S. 81.
[5]) A. a. O. II, S. 465. [6]) III, S. 80.
[7]) Instit. S. 671. [8]) A. a. O. II, S. 575. [9]) Instit. S. 666.

knechtschaft, für Gewissensfreiheit mutig und unerschrocken sich eingesetzt haben, bieten die volle Gewähr dafür, daß die Reformation den Fortschritt im Sinne der modernen Zeitforderungen gebracht habe.

Gerade diese Behauptung wurde von radikal freisinniger wie katholischer Seite angefochten. Der Katholik M. J. Schmidt erhob bei allen Verbeugungen vor des Reformators geistigen Gaben gegen „Luther und die Reformation" die schweren Anschuldigungen, durch sie sei die kulturelle Entwicklung Europas um zwei Jahrhunderte aufgehalten worden [1]). Die Engländer Gibbon und Hume, die das historische Denken weiter Kreise bestimmten, verachteten an der religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts den Enthusiasmus und Fanatismus [2]). Die von Hume verfochtene, bei den Kirchenhistorikern der Aufklärung ernstlich erwogene These, als sei der Neid des Augustiners gegen den Dominikaner ein Hauptbeweggrund zum Kampfe Luthers wider Rom gewesen, stimmt die höhere Wertung der Reformation herab. Der Humanismus erscheint als der Anbruch einer aufgeklärten Denkweise, die durch die konfessionellen Wirren der Folgezeit wieder zurückgedrängt worden sei, um erst im 18. Jahrhundert sich durchzusetzen. Es wird die alte Klage des Erasmus erneuert: „Wo das Luthertum regiert, da gehen die Studien zurück" [3]). Während die Kirchenhistoriker der Aufklärung die Reformatoren als die Wegbereiter der neuen Zeit trotz allem hoch in Ehren hielten, haben sie andere Forscher gleichzeitig für den kulturellen Rückgang um zwei Jahrhunderte verantwortlich gemacht. Freilich waren die Interessen hüben und drüben verschieden. Für die protestantischen Theologen der Aufklärung standen religiös-sittliche Forderungen im Vordergrund, während die profanen Denker sich von rein kulturellen Belangen, denen diese vielfach im Wege zu stehen schienen, sich bestimmen ließen. Aber die Einwürfe der Kritiker waren nicht leicht zu nehmen; sie hatten sie aus dem Empfinden ihrer Zeit heraus erhoben. Und gerade unseren Kirchenhistorikern war viel daran gelegen, ihre Denkweise mit dem Zeitgeiste in Einklang zu bringen. Sie hatten sich die große Aufgabe gestellt, das Christentum als die zeitgemäßeste Geistesmacht zu beglaubigen, die in ihrer gereinigten Form die Kritik nicht zu scheuen brauche. So gingen sie auf die Einwendungen, die von jener Seite laut wurden, bereitwillig ein, ja sie kamen ihnen zuvor, indem sie selbst neben den Lichtseiten die Schattenseiten der Reformation stark hervortreten ließen. „Die Reformation wird wahrlich", bekennt Semler, „ein Werk Gottes sein und bleiben, sich auch in den Folgen, die noch immer dazu gehören, immer mehr dafür bewähren; aber da es durch Menschen zustande gebracht worden, so hat es den Stempel der Menschlichkeit und der Mangelhaftigkeit" [4]). Im Rahmen der Gesamtentwicklung der Menschheit erscheint der Aufklärung die religiöse Bewegung des 16. Jahrhunderts als eine Segnung der göttlichen Vorsehung, die sich bei der Verwirklichung ihrer Pläne der Menschen mit allen ihren Schwächen als Werkzeuge bedient. Aus der Mitwirkung dieser erklären sich die Unzulänglichkeiten, die der Reformation anhaften, ohne daß sie aber an das innerste Wesen des Gesamtwerkes heranreichen. Der Kern wird nicht angetastet, aber an der Schale werden Unebenheiten festgestellt, deren Beseitigung den geistigen Erben der Väter des Protestantismus vorbehalten bleibt. Die Aufklärer erblicken darin eine ihrer Hauptaufgaben. In der Art, wie sie an der Kirchenverbesserung des 16. Jahrhunderts Kritik üben, deuten sie zugleich an, in welcher Richtung sie selbst das Werk der Reformatoren weiterzubilden

[1]) S. S. 8. [2]) Zscharnack, a. a. O. S. 84.
[3]) Völker, Toleranz u. Intoleranz im Zeitalter der Reformation S. 186.
[4]) Auszug a. d. KG. II, Vorrede. Vgl. Planck a. a. O. I, Vorrede S. XIII.

sich bemüßigt sehen. Ihre kritische Untersuchung soll mithelfen, alle die Mängel der Reformation zu beseitigen, an denen der Zeitgeist Anstoß nimmt. Alsdann werde man erkennen, daß ohne die Reformation die moderne Kultur undenkbar sei. In der Kritik an der Reformation spiegelt sich demnach das Wesen der theologischen Aufklärung. Welche Erscheinungen haben ihr Mißfallen erregt?

Wir haben früher bemerkt, daß die Kirchenhistoriker der Aufklärung zwischen den vier Reformatoren gewisse Unstimmigkeiten in bezug auf deren Stellung zu einzelnen Fragen des Fortschritts feststellten. Melanchthon und Zwingli, die von der Orthodoxie Unverstandenen, erscheinen als die moderneren, während Luther und Calvin bei aller ihrer sonstigen Gediegenheit sich von Vorstellungen nicht loszumachen vermochten, die nach der Ueberzeugung der Aufklärung den Aufstieg behinderten. Luthers Lehre vom gebundenen Willen [1]) wie seine Abendmahlsauffassung [2]) und Calvins Prädestinationslehre [3]), die sie zu den aufgeklärten Christen ihrer Tage in Gegensatz bringen, lösen bei den Aufklärern ein unbehagliches Gefühl aus. Dieses Unbehagen steigert sich in Erwägung der augenfälligen Schwächen der beiden Reformatoren, die sich soweit hinreißen ließen, daß sie gegen ihre Gegner, die noch dazu in diesen Streitfragen den aufgeklärteren Standpunkt vertraten, ungerecht verfuhren. Calvins Vorgehen wider Servet wird auf das allerentschiedenste verurteilt [4]). Besonders hat der „alte Luther" sein Werk, an dem er in seiner Jugend gebaut hatte, geschädigt. „Das Alter hatte sein Herz ausgetrocknet und kalt gemacht", er war mürrisch und finster, verschlossen und argwöhnisch geworden. Dabei wollte der alte Mann in allem seine Hand haben, bestand hartnäckiger als jemals darauf, daß alles nach seinem Kopf und sogar nach seinem Wink gehen mußte. „Sein »kurzes Bekenntnis vom Abendmahl« war ein Ausguß des leidenschaftlichen Unwillens, der ihn nicht nur über alle Grenzen des Anstandes und der Mäßigung hinausriß, sondern selbst zu mancher Verletzung der Wahrheit und Gerechtigkeit verleitete" [5]) (Planck). Aber auch der junge Luther ist nicht frei von diesen Schwächen, die sich allerdings im Alter zur Unerträglichkeit steigerten. Semler bedauert bei dem Reformator „den Anfall von Eigenliebe, zumal in dem unedlen Streit mit Zwingli" [6]), Henke „erscheint im Streite Luthers mit Erasmus in einem sehr nachteiligen Lichte jene zuversichtliche, gebieterische und unduldsame Art, mit welcher jener seine Lieblingsideen zu behaupten pflegte" [7]). „Das Werk, das Luther unternommen, führt derselbe in anderm Zusammenhang aus, war nicht die Frucht ruhiger Untersuchung; ganz ohne Plan und Kompaß hatte er sich auf die Reise begeben und er machte seine Entdeckungen unter beständigen Stürmen, mehr getrieben und gestoßen als mit freier Ueberlegung" [8]).

Wenn dies schon war am grünen Holze, was sollte dann erst am dürren werden? „Die Schüler halten gewöhnlich über den Ideen des Lehrers noch hartnäckiger als die Lehrer selbst" (Spittler) [9]). Die Epigonen ahmten die Schwächen des Meisters nach, ohne seine Geistesgröße in ihrer Tiefe zu erfassen. Es kam ein kleinliches Geschlecht von Theologen auf, „die von Luther nichts angenommen haben als seine heftige und steife Rechthaberei" (Henke) [10]). Die unausbleibliche Folge hievon war einerseits endloser Zank und Streit, andererseits ein völliges

[1]) Z. B. Spittler a. a. O. S. 353.
[2]) Z. B. Planck a. a. O. II, S. 472.
[3]) Z. B. Henke III, S. 288.
[4]) S. S. 4.
[5]) A. a. O. IV, S. 33 u. 74.
[6]) A. a. O. II, S. 186.
[7]) III, S. 79.
[8]) Ebd. S. 54.
[9]) A. a. O. S. 364.
[10]) III, S. 315.

Erstarren in überkommenen Formen. Es war so weit gekommen, daß, um mit Semler zu reden, „die steten Zänkereien notwendig die leichte und gültige Empfehlung der lutherischen Kirche bei Auswärtigen sehr gehindert und aufgehalten haben“ [1]).

Unter diesem Gesichtswinkel werden die dogmatischen Streitigkeiten in der Frühzeit des Protestantismus beurteilt. Die Aufklärung empfindet eine tiefe Abneigung gegen Zank und Hader, besonders wenn es sich um Dinge handelt, die der Verstand doch nicht zu erklären vermag. Die protestantischen Streittheologen erscheinen ihr als einseitige, vielfach beschränkte Fanatiker, die nicht immer bona fide handeln, sondern aus persönlicher Eitelkeit bzw. Gewinnsucht das Ansehen ihrer Kirche schädigen. So ist z. B. der Osiandrische Streit, wie Planck begreiflich zu machen sucht, aus einer untheologischen Quelle entsprungen, wenn auch der Gegenstand rein theologisch war. „Die Gegner Osianders hatten bewiesen, daß sie fähig waren, ihrer beleidigten Eigenliebe oder gekränkten Eitelkeit jedes Opfer zu bringen“ [2]). Osiander selbst besaß treffliche Kenntnisse, aber sein rastloser Fleiß hatte keine andere Triebfeder als den Wunsch, sich immer mehr über die Menschen um ihn her zu erheben in ungezähmtem Stolz“ [3]). Den antinomistischen Streit bricht Agrikola vom Zaun wegen „seines unwiderstehlichen Bedürfnisses, immer eine Rolle mitzumachen und die Hand in irgendeinem Spiel mitzuhaben“ [4]). Zum Interimsstreit wäre es gar nicht gekommen, wenn Flazius nicht geschürt hätte; und er hatte keinen andern Beweggrund als Feindschaft gegen Melanchthon und keine andere Triebfeder als den Wunsch und die Begierde, Melanchthon und seine Kollegen um ihre guten Namen zu bringen. „Es war Eifersucht über den Ruhm und Einfluß Melanchthons und Aerger über den Schatten, in welchem er sich selbst neben ihm erblickte“ [5]). Es wird demnach nur um Worte gehadert — z. B. im Erbsündenstreit [6]) —, wobei die Streitenden sich von ihren Charakterschwächen zu unverzeihlichen, die Würde der Reformationskirche herabsetzenden Handlungsweisen hinreißen ließen. Daß hiebei tiefer gegründete Probleme des Glaubenslebens in Frage stehen könnten, zieht Planck gar nicht in Erwägung. Henke führt wohl die Lehrstreitigkeiten auf eine verschiedene Deutung einzelner Stellen der hl. Schrift zurück; er fährt aber fort: „Sobald es ein Ernst wurde, daß das einzige und rechte Lehrgebäude des Christentums ein für allemal errichtet werden sollte und die Lehrmeister hier nun selbst untereinander nicht einig, alle aber doch eigensinnig und rechthaberisch genug waren, um jeder dem andern seine Risse, Modelle und Anschläge zur Einrichtung und Verzierung des Hauses aufdrängen zu wollen, so waren Streit und Verwirrung unausbleiblich“ [7]).

Die unmittelbare Rückwirkung der Lehrstreitigkeiten war eine verhängnisvolle. Die Reformation ist durch sie nach der Ueberzeugung der aufgeklärten Kirchenhistoriker um die Ernte des Samens der Aufklärung, den sie ausgestreut hat, im Zeitalter, das der großen religiösen Erhebung nachfolgte, gebracht worden. Ein Geschlecht beschränkter Eiferer hat es zustande gebracht, daß die lutherische Kirche den großen Melanchthon von sich wies. Dieser Umstand allein beweist zur Genüge, auf welche Abwege man geraten war. Die Verurteilung der Arminianer wird in gleicher Weise bedauert, wenn auch die Aufklärer, wie wir früher gesehen haben, im Calvinismus eine größere Bewegungsfreiheit feststellten.

[1]) A. a. O. II, S. 505. [2]) A. a. O. IV, S. 252.
[3]) Ebd. S. 255. [4]) Ebd. V. I, S. 3.
[5]) Ebd. S. 184. [6]) Ebd. V, I, S. 360.
[7]) III, S. 278.

Die freiheitliche Entwicklung im Anfang wird durch Zwangsbestimmungen unterbunden. Aus den Streitigkeiten sind als Sieger die Gegner der wahren Aufklärung hervorgegangen. Ihren Besitz glaubten sie nur sichern zu können, indem sie sich durch Bekenntnisschriften gegen fremde Meinungen verschanzten. Nicht an den Bekenntnisschriften als solchen, die viel Gutes enthalten, nehmen die Aufklärer Anstoß, sondern an ihrer Handhabung als unverrückbarer Normen zur Gewissensknechtung aller derjenigen, die sich ihrem Wortlaut bzw. ihrer Auslegung durch die herrschende Partei nicht fügen wollten. Für das Konkordienwerk im Luthertum wurde, wie Planck es darstellt, „die Mehrheit zum Teil durch Zwangsmittel zusammengebracht"; „im Plane der Urheber des Konkordienwerkes war darauf gerechnet, daß die Minderheit im schlimmsten Falle gewaltsam unterdrückt werden sollte" [1]). Ueber die Dortrechter Synode fällt Henke das vernichtende Urteil: „Auf keiner Kirchenversammlung wirkte neben der neuen hierarchischen Gewalt der politische Despotismus sichtbarer, mächtiger als auf der zu Dortrecht. Alles ging wie vormals unter den Byzantinern. In 180 Sitzungen spielte man die Komödie einer ernsthaften Untersuchung: man wollte widerlegen und verurteilte nur; es wurden unchristliche Maßregeln wider die Gewissensfreiheit, gewalttätige Mittel zur Ausrottung der Irrlehre getroffen" [2]).

„Der politische Despotismus" in Glaubenssachen, den der hierarchische seinen Zwecken dienstbar zu machen verstanden, war ebenfalls die Folgeerscheinung der Verbildung einer an sich willkommen zu heißenden Errungenschaft der Reformation. Die Anlehnung an den Staat und die Stärkung des Ansehens der weltlichen Obrigkeit entsprach durchaus der Auffassung der Aufklärung. „Von dem System der Demokratisierung im englischen Independentismus, das nicht auf Vernunftsätzen, sondern auf Bibelsprüchen erbaut war und in dem sich kein Rat der friedlichen Vernunft auch nur einiges Gehör verschaffen konnte" (Henke) [3]), hebt sich zweifelsohne sehr vorteilhaft ab das von Luther angestrebte Verhältnis von Staat und Kirche, wonach der „Regent die allgemeine Bitte des Volkes erhörte", d. h. die Kirchenreform durchführte. „Freilich, fährt Spittler fort, hat die unvorsichtige Freude über den gnädigen Schutz des Regenten manchem solche Ausdrücke abgelockt, die sich mit den Grundsätzen eines aufgeklärten Kirchenrechts nicht vereinigen lassen" [4]). „Mit den Grundsätzen eines aufgeklärten Kirchenrechts" vertrug sich eben nicht die von staatswegen angeordnete Rechtsgeltung einer bestimmten Lehrart, zu deren Aufrechterhaltung die Obrigkeit Zwangsmaßnahmen verfügte. Dies die Kehrseite des landesherrlichen Kirchenregiments, das unter andern Umständen ein Segen für Staat und Kirche hätte werden können.

„Noch kein volles Vierteljahrhundert, daß es Luther gewagt hatte", klagt Spittler, „die Theologie vom Staube der tötendsten polemischen Scholastik zu befreien, so fingen seine unmittelbaren Schüler schon an, die wiederhergestellte Religion von ihrer vortrefflichen praktischen Abzweckung hinwegzudrehen" [5]). Aber die Kräfte, die diese einst hervorgebracht haben, sind noch nicht erstorben. Es kommt nur alles darauf an, daß das Gold von den Schlacken, die ihm anhaften, befreit werde. Alsdann werde die aufgeklärte Gesellschaft der Gegenwart sich überzeugen, daß der Geist, der ihre Zeit bestimmt und der die Reformatoren beim Befreiungswerk beseelt hat, gleichen Ursprungs seien.

[1]) Gesch. d. protest. Theologie S. 4. [2]) III, S. 414 f.
[3]) Ebd. S. 446. [4]) A. a. O. S. 356. [5]) Ebd. S. 354.

5. Der nachreformatorische Protestantismus.

Die Aufklärung steht in hartem Ringen mit der Orthodoxie; es ist ihr nicht mehr zweifelhaft, daß dem Gegner die Zukunft nicht gehören werde. Aber der Kampf läßt eine sachliche und ruhige Prüfung der Wesensart desselben nicht aufkommen. Die Orthodoxie als Gesamterscheinung wird als Fehlentwicklung abgeurteilt. Durch die Orthodoxie bekam „das lutherische Dogmensystem die alte, nur etwas gefälligere Form der Scholastiker", wodurch es zu einer dialektischen Uebungskunst wurde (Henke)[1]. „Die Dogmatik hatte man in ein ungeheures Gebäude aus Distinktionen, Fragen und Problemen, auch scholastischen Kunstwörtern zusammengesetzt, verwandelt" (Schröckh)[2]. Luther hat die Christenheit vom Joche der mittelalterlichen Scholastik befreit, die Orthodoxie hingegen diese bedeutsame Errungenschaft wieder preisgegeben. Wenn auch der Inhalt sich verschob, so war die alte Form doch wiedergekehrt. Und mit ihr lebten die Leidenschaften auf, die einst die Scholastiker mit sich fortgerissen haben.

Als die traurigste Wirkung des Konkordienwerkes bezeichnet Henke das Umsichgreifen des Sektenhasses zwischen den protestantischen Religionsparteien[3]. Der unglückliche und gleichsam geheiligte Haß zwischen den Lutheranern und Calvinern wurde eine der mitwirkenden Ursachen des 30 jährigen Krieges[4]. An dem Prozeß gegen den sächsischen Kanzler Krell — „eine schreiendere Ungerechtigkeit war noch nie begangen worden" — macht es Planck im besonderen deutlich, auf welche Abwege der konfessionelle Hader die evangelische Christenheit gebracht habe[5]. Der Haß entladet sich in wüsten Streitigkeiten. „Die Führung theologischer Streitigkeiten mit Ketzern aller Zeiten und Gattungen — die Irrgläubigen der evangelischen Kirche selbst nicht ausgeschlossen — machte die Hauptsache und Hauptstärke der Theologen um die Mitte des 17. Jahrhunderts aus" (Schröckh)[6]. Die Aufklärer sehen darin „weiter nichts als einen heillosen Wortstreit" und noch dazu „über ganz unbedeutende Fragen" (Planck)[7]. In der Hitze des Gefechtes vergaßen die Streitenden, wie Semler bemerkt, „daß es doch nur Meinungen und Lehrarten der Theologen waren, die die ganze Seligkeit und moralische neue Ordnung aller Christen an ihre Erfindungen und Bestimmungen hängen wollten"[8].

Diese „Vermessenheit" war zugleich die Folge der Unduldsamkeit der Orthodoxie, die uneingedenk der Befreiungstat des Reformators „die Verschiedenheit der Ansichten für eine Folge der ganz gewissen Gottlosigkeit und, wie man nach der Kirchensprache zu reden pflegte, als Wirkung und Ansicht des Teufels beurteilte" (Semler)[9]. „Die weise Ehrfurcht gegen die Gewissensfreiheit des Volkes, die Joh. Sigismund von Brandenburg nach seinem Uebertritt zum Calvinismus bekundete, war, wie Henke betont, ohne Exempel und gar nicht nach dem Geschmack des Zeitalters"[10].

Die Aufklärung erblickt die verheerende Wirkung der Unduldsamkeit vor allem in dreifacher Richtung:

Der Haß und die Streitsucht haben die Zersplitterung der Kräfte verschuldet. In einer Zeit, wo Lutheraner und Calviner hätten zusammenstehen müssen, um gemeinsam die drohende Gefahr abzuwehren, „wollte sich die lutherische

[1]) IV, S. 161. [2]) Christl. KG. seit der Reformation VII, S. 557.
[3]) III, S. 353. [4]) Ebd. S. 369. [5]) A. a. O. S. 44.
[6]) A. a. O. VII, S. 558. [7]) A. a. O. S. 60 u. 64.
[8]) A. a. O. III, S. 410. [9]) A. a. O. II, Vorrede. [10]) III, S. 362.

Partei mit Freude selbst ins Verderben stürzen, um die calvinische nur recht gewiß mit sich hineinziehen zu können" (Planck)[1]).

Als Folgeerscheinung der Parteisucht stellte sich die Herabminderung der geistigen Höhenlage von selbst ein. Es wurden Männer befördert, nicht weil sie die beste Eignung hatten, sondern weil sie blind auf die Formeln und Grundsätze der herrschenden Partei eingeschworen waren. „Die Lehrer der Theologie auf vielen hohen Schulen waren zugleich Mitglieder der Kollegien, von welchen die Besetzung der Pfarrämter abhing, oder sie arbeiteten doch den Konsistorien in die Hände, von welchen gleichfalls an den Amtsbewerbern, die sich ihnen stellten, gerade weiter nichts geprüft und geschätzt ward als Orthodoxie . . . und diese Orthodoxie war gewiß bei den meisten viel weniger eine durch Prüfen erlangte Ueberzeugung als eine mühsame Eingewöhnung des Verstandes" (Henke)[2]). Spittler führt Daniel Hoffmann, „den unentschuldbaren Starrkopf, der aller Philosophie und Vernunft seinen Ignorantenhohn sprach", als Beispiel an, „wie hoch die Flut des Verderbens bald nach den Zeiten der Konkordienformel in unserer Kirche stieg"[3]). Mosheim stellt mit Bedauern fest, im Luthertum sei die Zahl der Vorsteher nicht gering gewesen, denen die Geisteskraft mangelte, den Weg zur Wahrheit und zum Heil richtig und klug zu weisen[4]).

Indem die gesamte Theologie auf scholastische Begriffsbildungen eingestellt wurde, ging sie ihrer praktischen Abzweckung verlustig. „Die christliche Sittlichkeit wurde", wie Schröckh ausführt, „beinahe ganz vernachlässigt, d. h. keineswegs ihrer Würde gemäß, meistenteils nur in die Dogmatik eingewebt und auf Gewissensfälle angewandt behandelt . . . Der Prediger brachte viel Sprachgelehrsamkeit, exegetische und dogmatische Erörterungen und besonders einen Haufen Religionsstreitigkeiten auf die Kanzel; das Praktische des Christentums aber wurde kaum in sogenannten Nutzanwendungen zusammengedrängt"[5]).

Die Orthodoxie in der reformierten Kirche wird nicht höher bewertet[6]), nur hat sie nach der Ansicht der Aufklärer keinen solchen Schaden wie im Luthertum angerichtet, da „der Lehrbegriff des Calvinismus weniger beschränkt und geformt, daher ihr Nachforschen freier und ihr Eifer gemäßigter war" (Henke)[7]). An der Ablehnung Amyrauts, „dessen Vorstellungsart nur ein etwas angenehmerer Weg zu dem schauervollen Ziel, das Calvin zum Merkzeichen seiner Partei gemacht hatte, war", des Placeus und Capellus, „dessen Werkes sich katholische Gelehrte annehmen mußten, um seine Unterdrückung zu hintertreiben", macht es Spittler deutlich[8]), daß die reformierte Orthodoxie Meinungsverschiedenheiten ebensowenig duldete als die lutherische. In der Abhandlung „de concilio Dordraceno, magno concordiae sacrae impedimento" (1724) zeigt Mosheim, daß an eine Union mit den Reformierten so lange nicht zu denken sei, als sie an der Autorität der Dortrechter Synode festhalten[9]). Immerhin wird aber zugegeben, daß die reformierte Kirche „mehr Fleiß auf die fruchtbaren Studien der theologischen Gelehrsamkeit, auf Sittenlehre, Religionsgeschichte, Bibelauslegung und auf die faßlich gemeinnützliche Art zu predigen angewandt habe" (Henke)[10]).

---

[1]) A. a. O. S. 46. [2]) III, S. 459. [3]) S. 388.
[4]) Instit. S. 821. [5]) A. a. O. VII, S. 558.
[6]) Z. B. Spittler S. 420.
[7]) III, S. 460. Vgl. auch Mosheim, Instit. S. 909.
[8]) A. a. O. S. 401 ff. [9]) Heußi a. a. O. S. 97. [10]) III, S. 461.

Auch der Pietismus hat sich von der Orthodoxie infolge der Vernachlässigung der praktischen Frömmigkeit abgewandt. „Je mehr sich der Druck äußerer Umstände bei dem durch theologische Scholastik verderbten Religionsunterricht häufte, desto begieriger wandten sich manche edlere Seelen zu der Mystik wie in der finstern Periode des scholastischen Mittelalters dem zuletzt noch einzigen Labsal einer nach Religion dürstenden Seele" (Spittler)[1]. Die Mystik wird demnach als Befreiung von unerträglichen Fesseln begrüßt. Der Pietismus wird übrigens in seiner ursprünglichen Form nicht so sehr als Mystik, sondern vielmehr als praktische Frömmigkeit gewertet. Spener genießt als Reformator dieser das volle Vertrauen unserer Kirchenhistoriker; seine Charaktereigenschaften flößen ihnen Achtung und Hochschätzung seiner Person ein. „Seine Absichten waren nach Henke rein und edel, seine Bemühungen nötig und segensvoll; ihm vornehmlich war es zu verdanken, daß das Christentum als eine Angelegenheit des Herzens und Lebens richtiger anerkannt und höher geschätzt wurde"[2]. Spittler findet in Speners piis desideriis „die wichtigsten Mängel unserer Kirche so bescheiden und so unparteiisch angezeigt, wie es immer der tun wird, dem es einzig um Gottes Sache zu tun ist"[3]. Planck rechnet es ihm hoch an, „daß er seine Zuhörer mit mehr Ernst als andere Prediger zum tätigen Christentum zu erheben suchte, daß er in seinen öffentlichen Vorträgen die Glaubenswahrheiten der Religion mehr praktisch als polemisch behandelte". Spener hat, wie Schröckh ihm nachrühmt, „die Religion bei unzähligen zu einer Angelegenheit des Herzens gemacht, anstatt daß sie vorher so häufig nur ein Gegenstand des Gedächtnisses, der Gelehrsamkeit und der Streitfertigkeit gewesen war; die christliche Gottseligkeit hat er auf mancherlei und außerordentliche Art glücklich befördert"[4].

So waren durch Spener und die Bewegung, die er hervorgerufen hatte, wichtige Forderungen der Aufklärung erfüllt worden: praktische Frömmigkeit, Verinnerlichung des Christentums, Abkehr von der Polemik bzw. Herabminderung dieser auf das notwendige Mindestmaß, Beseitigung der scholastischen Methode in der Theologie, Betonung der Reformnotwendigkeit des gesamten kirchlich-religiösen Lebens, die Verbesserung der Predigtweise[5], die Läuterung des theologischen Studiums durch Förderung einer besseren Erkenntnis[6], das Wiederaufleben des werktätigen Christentums — Hallesche Waisenanstalt[7]. Dies und anderes mehr wird von allen Kirchenhistorikern der Aufklärung als bedeutsamer Fortschritt gebucht.

Dem allem stehen aber empfindliche Mängel gegenüber, die zum Teil schon in Speners Frömmigkeit wurzeln. Die Aufklärer sehen sich bemüßigt, besonders vor drei Gefahren des Pietismus, von denen sie die weiteren mißlichen Begleiterscheinungen ableiten, zu warnen: vor der Verachtung der Wissenschaft, dem Hang zur Schwärmerei und der Neigung zum Konventikelwesen:

---

[1]) S. 389 f. [2]) IV, S. 368. [3]) S. 397. [4]) A. a. O. S. 185.

[5]) Schröckh VIII, S. 282: „Spener hat die Predigten wieder in faßliche und gemeinnützliche Erklärungen d. hl. Schrift u. d. Religion, sonderlich der Sittenlehre, verwandelt."

[6]) Spittler S. 454: „Es war einer der ersten frommen Wünsche Speners gewesen, daß die Universitätserziehung junger Theologen zweckmäßiger und besonders die Bemühungen, Gottes Wort aufzuklären und bekannt zu machen, sowohl häufiger als glücklicher sein möchten." Vgl. Henke IV, S. 388.

[7]) Planck a. a. O. S. 203. Ueber Francke: „Bei edlen Zwecken unschätzbare jesuitische Betriebsamkeit."

In den Vordergrund stellen sie die Verständnislosigkeit der Pietisten für den Segen einer gediegenen Gelehrsamkeit. Schröckh empfindet es bei aller Verehrung für Spener bedauerlich, „daß er zu wenig Philosoph gewesen, um sich überall recht bestimmt und genau auszudrücken“ [1]). Das gleiche gilt von Zinzendorf, der bei seiner nur sehr mittelmäßigen Gelehrsamkeit am wenigsten Philosoph gewesen; „ein kleiner philosophischer Anstrich hätte ihn vor vielen unbestimmten Ausdrücken und Widersprüchen bewahrt“ [2]). Planck stellt fest, daß A. H. Francke „durch eine besondere theologische Gelehrsamkeit sich weder auszeichnen konnte, noch wollte“ [3]).

Wo die Vernunft die unbedingte Herrschaft verliert, greift nach der Ueberzeugung der Aufklärung die Schwärmerei, die schließlich die klare Ueberlegung hindert, um sich. Auch der Pietismus ist dieser Gefahr erlegen. Die Mystik wird als Befreiung von der Enge der Orthodoxie begrüßt, aber sie gilt den Aufklärern, wiewohl sie den Durst löscht, doch als eine „ein wenig trübe Quelle“ [4]). Von der Mystik führt für die Aufklärer eine gerade Linie zur Schwärmerei mit ihren unberechenbaren Auswüchsen. Und wo diese einmal überhand nimmt, hört jegliche Gedankenklarheit auf. „Der Eifer für die Religion des Herzens artete, je mehr er auf Kosten der Religion des Verstandes geschäftig war, oft in fanatischen Unsinn aus“ (Henke) [5]). Dieser äußert sich in verschiedenen Abstufungen; „der Enthusiasmus eines Zinzendorf, der seinen Religionsideen immer so voreilig eine sinnliche Hülle gab“ (Spittler) [6]), „der bald ängstlich seufzende, bald freudig und kühn hoffende Chiliasmus eines Niklas Drabik und anderer ganz oder halb verrückter böhmischer Schwärmer“ (Henke) [7]), der religiöse Trübsinn der Quäckersekte des Fox, „eines von Natur ganz traurigen, lichtscheuen, zu Träumereien neigenden Menschen“ (Mosheim) [8]), „dessen Bekehrungen übrigens oft in Raserei und Verbrechen ausarteten“ (Henke) [9]) „die wilde Einbildungskraft der englischen Independenten, welchen fanatischen Haufen Oliver Cromwell, ein unbegreiflicher Mensch voll Licht und Finsternis, in einer untätigmachenden Täuschung zu erhalten wußte“ (Spittler) [10]), die Phantastereien eines Paracelsus, Böhme, Valentin Weigel [11]), dies und anderes mehr entspringt für die Aufklärung dem gleichen Mutterboden.

Der Hang zur Mystik begünstigt das Konventikelwesen, das ebenfalls üble Begleiterscheinungen zeitigt. Auf diese Kehrseite des Pietismus macht besonders Planck aufmerksam: „Man legte den Privatversammlungen einen viel größeren Wert als den öffentlichen in der Kirche bei“. „Die nächste Folge davon war ein gewisser geistlicher Stolz . . . Sie sahen sich als die einzigen Kinder Gottes an jedem Orte und alle, die nicht zu ihrer Gesellschaft gehörten, als Weltkinder an . . . Die Absonderungs- und Auszeichnungssucht trieben sie in den gleichgültigsten und unbedeutendsten Dingen bis zu einer mehr als kindischen Strenge. Lieblose Verdammungs- und unzeitige Bekehrungssucht mußten bald dazu kommen . . . So brachten sie wirklich mehrere wahrhaftig irrige Begriffe von dem Ganzen des Christentums unter das Volk . . . Sie gaben es für ein eigenes Kennzeichen des Wiedergeborenen aus, daß er sich alle die sog. Mitteldinge, das sind die meisten Arten von Ergötzlichkeiten, welche zur Erheiterung des gesellschaftlichen Lebens oder zur Erholung von rechtschaffener abspannender Arbeit

[1]) VIII, S. 283. [2]) Ebd. S. 342.
[3]) A. a. O. S. 202. [4]) Spittler S. 390.
[5]) III, S. 383. [6]) S. 450. [7]) IV, S. 206.
[8]) Institt. S. 882. [9]) IV, S. 243. [10]) S. 405.
[11]) Henke III, S. 385.

jemals erfunden und benutzt worden sind, versagen müsse. Wer erkennt hier nicht die Spuren jener alten Asketenmoral, die überhaupt in dem Genusse sinnlicher Freuden ein Hindernis der moralischen Vollkommenheit fand und deswegen jede zur Sünde machte?“ [1] . . .

Die „Asketenmoral“ wird als etwas Unprotestantisches empfunden. Nicht erst Albrecht Ritschl hat in der Mystik des Pietismus den Einschlag katholischer Frömmigkeit bzw. sentimentaler Mönchsreligion erblickt [2]. Immer wieder weisen die Aufklärer auf den Zusammenhang zwischen den katholischen und den evangelischen Mystikern hin, wobei sie diese von jenen beeinflußt sein lassen. Das protestantische von den Reformatoren klar erkannte Lebensideal weist aber nach der Ueberzeugung der Aufklärer in eine völlig andere Richtung: in unbedingter Weltbejahung und im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung treues Ausharren im Berufsleben. Die Aufklärung erblickt eine ihrer Hauptaufgaben darin, die hiefür nötigen religiösen Voraussetzungen zu schaffen. Der Pietismus hat in dieser Hinsicht die Begriffe verwirrt: so bleibt es der Aufklärung vorbehalten, diesen Schaden wieder gut zu machen.

Klare und nüchterne Erwägung auch in religiösen Dingen auf dem Boden einer gesunden Kirchlichkeit ist nach ihrer Ueberzeugung jedoch nur in untrennbarer Gemeinschaft mit der freien wissenschaftlichen Forschung, der besten Gewähr für die Vermeidung obiger Irrtümer, möglich. Ihre unmittelbaren Wegbereiter erblickt deshalb die Aufklärung in den Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts, die für eine Theologie dieser Art ungeachtet des Widerspruchs der Orthodoxie eingetreten waren. Es sind diejenigen Forscher, die der Konkordienformel und den Beschlüssen der Dortrechter Synode das Erbe Melanchthons und Erasmus' entgegengehalten haben. In erster Linie kommen hier Calixt und seine Anhänger lutherischerseits und die Arminianer auf reformiertem Boden in Betracht.

Calixt, „der wie ein Geschenk des Himmels mitten unter diesem ausgearteten Geschlecht erschien“ (Spittler) [3], „nach Luther der mutigste, nach Melanchthon der billigste, nach Chemnitz der geschulteste Theologe der evangelischen Kirche“ [4], hat sich nach dem übereinstimmenden Urteil der aufgeklärten Kirchenhistoriker durch ein Sechsfaches um die Theologie in hervorragender Weise verdient gemacht. Wir lassen Planck für seine Kollegen zu Worte kommen: a) „Calixt hat es gewagt, einen weit kühneren Gebrauch von der Vernunft in der Religion zu machen, als man bisher zugelassen hatte“. b) „Er hat eifrigst daran gearbeitet, den Geist seiner Zeitgenossen an freieres Untersuchen und eigenes Denken über die Lehren der Religion zu gewöhnen“. c) „Das Studium der Philosophie und der schönen Wissenschaften, besonders der Kirchengeschichte, hat den polemischen Geist bei ihm nur wenig aufkommen lassen“. d) „Er hat zuerst die christliche Sittenlehre in die Form einer eignen von der Glaubenslehre getrennten Wissenschaft gebracht“. e) „Er hat das Grundprinzip des Protestantismus, das Grundprinzip der Unabhängigkeit von jeder menschlichen Autorität in Glaubenssachen auch in jeder besonderen theologischen Wissenschaft mit einer kühneren Konsequenz angewendet, als man es bisher in der neuen Kirche gewagt hatte“. f) „Er war es, der vorzüglich das Studium der Kirchengeschichte mit einem besseren Geist treiben und auch zugleich benutzen lehrte, da man es bisher fast nur zur Polemik gegen die Katholiken benutzt und eben deswegen höchst parteiisch betrieben hatte“ [5].

[1] A. a. O. S. 191—250, zerstreut.
[2] Geschichte des Pietismus I, S. 60.
[3] A. a. O. S. 391. [4] Henke III, S. 455. [5] A. a. O. S. 178.

Mit dem gleichen Vertrauen blicken die Aufklärer zu Arminius empor, „dem edlen rechtschaffenen Mann, der einsichtsvoller und friedfertiger als sein Kollege Gomarus war" (Spittler)[1]. „Vor den meisten Lehrern seiner Zeit zeichnete er sich dadurch aus, daß er im Vortrage der Wissenschaft alle spitzfindigen und stachlichten Fragen und Meinungen, womit sie noch immer von den Nachahmern der Scholastiker überladen wurde, sorgfältig vermied. Auch suchte er den Kirchenfrieden, besonders unter den Protestanten eifrigst zu befördern" (Schröckh)[2]. Das Werk des Meisters setzten die Schüler im gleichen Geiste fort. „Daß Gott allein Richter des Gewissens, aller Glaubenszwang ebenso unzulässig als unkräftig, feste und gleiche Einsicht und Ueberzeugung in der Religion unmöglich und unnötig, keine Meinung, über die Streit entstehen kann, wichtig und jede nur insoweit annehmlicher oder verwerflicher sei wie schwereres oder leichteres Gewicht sie in der Sittenlehre habe, solche Gedanken wagten die Arminianer aus Verabscheuung der gegenseitigen Lehrstrenge und Unverträglichkeit nun weit dreister zu äußern" (Henke)[3]. Sie haben mit dazu beigetragen, „daß das Christentum auf wenige Hauptsätze zurückgebracht und immer mehr als eine allgemeine moralische Religion erkannt und bearbeitet wurde"[4]. So war die Theologie an dem Punkte angelangt, wo die aufgeklärte theologische Wissenschaft der Gegenwart anknüpft.

Die entscheidende Voraussetzung dieser war aber neben der Zersetzung der Orthodoxie „das glückliche Wachstum des Reiches der Wissenschaften", denen ein wichtiger Anteil daran zuzuschreiben ist, daß „eine freiere und sanftere Denkart in der Religion allmählich ausgebreiteter oder zum mindesten unter den Protestanten minder anstößig zu werden anfing" (Henke)[5]. Die Orthodoxie hatte sich eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der von ihr unabhängigen Forschung auferlegt. Die neue Richtung in der Theologie hingegen erhoffte von der Nutzbarmachung dieser für Theologie und Kirche einen Aufschwung der theologischen Forschung wie des kirchlichen Lebens. Der Streit Semlers mit Lessing um die Fragmente des Reimarus zeigt allerdings zur Genüge, wie schwierig es in Wirklichkeit war, nach der Preisgabe der Voraussetzungen der Orthodoxie einen befriedigenden Ausgleich zu finden. Aber es gilt auch hier das Wort Semlers: „Wenn die wahre Absicht des Stifters des Christentums behalten wird mit Absonderung des Lokalen und Veränderlichen in der Einkleidung der Grundsätze, so ist es ganz unzweifelhaft, diese Religion ist die vollkommenste; sie ist also auch allgemein und befördert die wahre größte Glückseligkeit aller ihrer Liebhaber. Aber man hat bald fremde Begriffe damit vermischt"[6]. Die aufgeklärte Theologie erblickt darnach eine ihrer wichtigsten Aufgaben in der Befreiung des Christentum von den fremden Begriffen, die ihm angehängt wurden und zwar mit Hilfe „der kritischen Forschung"[7].

6. Die Lehrbildung.

Die Frage nach der Entstehung der kirchlichen Glaubenslehren läßt sich in dreifacher Weise beantworten: a) Die Dogmen enthalten in Form und Inhalt geoffenbarte göttliche Wahrheiten. b) In den kirchlichen Lehrsätzen sucht der menschliche Verstand göttliche Wahrheiten, wie er sie erfaßt hat, auf eine knappe

[1]) A. a. O. S. 369. [2]) A. a. O. V, S. 234.
[3]) III, S. 421. [4]) Ebd. V, S. 13. [5]) III, S. 451.
[6]) Versuch einer freieren theol. Lehrart S. 161.
[7]) Planck a. a. O. S. 363 f.

Formel zu bringen. c) Die Glaubenslehren sind der zeitgemäße Ausdruck der religiösen Vorstellungen von Einzelpersonen bzw. Gemeinschaften. a) stellt die gesamte Betrachtung auf den göttlichen Faktor ein, c) auf den menschlichen, b) strebt einen Ausgleich zwischen beiden an, wobei der Schwerpunkt bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite verschoben werden kann.

a) ist der Standpunkt des Katholizismus und grundsätzlich auch der der protestantischen Orthodoxie. Die Orthodoxie hat ihr Bekenntnis in kritischer Auseinandersetzung mit dem katholischen Lehrbegriff aus der Tiefe der reformatorischen Heilserfahrung aufgestellt. Damit hat sie zugleich zugegeben, daß die Lehrgestaltung eine Entwicklung genommen habe. Der Inhalt bleibt sich gleich, die Form wechselt und zwar je nach der größeren oder geringeren religiösen Erkenntnis eines bestimmten Geschlechtes. Damit ist ein subjektives Moment neben das objektive gestellt, allerdings als unwesentliche Begleiterscheinung. Aber immerhin war der Uebergang von a) zu b) vorbereitet.

Gottfried Arnolds Minderwertung der leitenden Persönlichkeiten der kirchlichen Vergangenheit hat die Betrachtungsweise der Lehrgestaltung noch mehr nach dieser Richtung hin verschoben. „Die christlichen Lehrer haben am Ausgang des 2. Jahrhunderts, wie er ausführt, die Schriften der Apostel und ihrer Jünger schon nach Gefallen erklärt und selbst eine Regel gemacht“ [1]). Die von Arnold aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis des menschlichen und göttlichen Faktors bei der Lehrbildung hat die kirchenhistorische Forschung der Aufklärung aufgegriffen. Der mehr konservative Flügel bewegt sich hiebei auf der Linie b), während sich der entschiedenere dem Standpunkt c) nähert, wobei er aber mit Bedacht gegen den Radikalismus der Kirchenfeinde den positiven religiösen Gehalt der Lehrmeinungen herausstreicht. Den Spuren Gottfried Arnolds folgend, hat die Kirchenhistorie der Aufklärung die seelischen Regungen der handelnden Persönlichkeiten als die entscheidenden Triebkräfte des historischen Geschehens festgehalten. Diese beeinflussen nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Lehrbildungen. Die kirchlichen Dogmen werden nun nicht mehr in erster Linie als der Niederschlag geoffenbarter göttlicher Wahrheiten hingenommen, sondern als historisch gewordene Gedankengebilde betrachtet. So war erst jetzt der Boden für die „Dogmengeschichte“ gewonnen. Es ist kein Zufall, daß diese kirchenhistorische Disziplin der Aufklärung ihre Ausprägung verdankt [2]).

Aber eine zusammenhängende Darstellung der „Dogmengeschichte“ taucht verhältnismäßig spät auf, am Ende des 18. Jahrhunderts, als die Aufklärung ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte. Erst durch Wilhelm Münschers 1797 erschienenes „Handbuch der Dogmengeschichte“ hat der Begriff „Dogmengeschichte“ seine eigentliche Ausprägung als „die Geschichte der Veränderungen der Lehren“ erhalten. Hiebei bemerkt Münscher, daß eine Veränderung erfolgt sei, „wenn die Religionslehre bald von den Menschen entstellt und verdorben, bald wieder von unechten Zusätzen gereinigt wurde“ [3]). Damit ist der menschliche Faktor als treibende Kraft in den Vordergrund geschoben. Die Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts hat vorerst die zur Klarstellung des Anteils

[1]) Kirchen- u. Ketzerhistorie S. 84. Vgl. J. v. Walter, Gottfried Arnold u. d. Begriff d. altkath. Kirche. In: Gesch. Studien Albert Hauck zum 70. Geburtstag dargebracht, S. 272.

[2]) Adolf Harnack, „Lehrbuch d. Dogmengesch.“ I, S. 29 ff. Reinhold Seeberg, „Lehrbuch d. Dogmengesch.“ I, 2. Aufl. S. 7 ff.

[3]) Handb. d. christl. Dogmengesch. 2. Aufl. I, S. 6; Lehrbuch d. christl. Dogmengesch. 2. Aufl. S. 2.

desselben an der Bildung des Lehrbegriffes erforderlichen Vorarbeiten leisten müssen, ehe eine „Dogmengeschichte" verfaßt werden konnte. Wir müssen deshalb von diesen unseren Ausgang nehmen.

In seinen „Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre" stellt Ch. W. Fr. Walch an die Spitze seiner Untersuchung den Satz: „Unerachtet die von Gott selbst, teils durch die Natur, teils durch die hl. Schrift geoffenbarten Religionswahrheiten weder eine Veränderung nötig haben noch an sich selbst, wenn sie die alten Wahrheiten bleiben sollen, fähig sind, so lehrt doch die Erfahrung, daß die Erkenntnis dieser Wahrheiten unter den Menschen ebenso wie andere Arten der menschlichen Wissenschaften ihre Abänderungen und Schicksale gehabt haben" [1]). Bei den Veränderungen unterscheidet Walch im einzelnen solche der Materie und solche der Form d. i. der Glaubenslehren selbst und der Wissenschaft von ihnen [2]). Bei den Veränderungen jener stellt er hauptsächlich zwei „Gattungen" fest, diejenigen, die sich auf die Erhaltung der Wahrheit und diejenigen, die sich auf ihre Entstellung (Geschichte der Irrtümer) beziehen, fest, wobei er betont, „daß sich schon im Paradies eine geoffenbarte Dogmatik und eine geoffenbarte Moral finde" [3]). Für die Veränderung der Form der Glaubenslehren gibt Walch zu bedenken, „daß die hl. Schrift viele Wahrheiten enthalte, die zwar Wahrheiten, aber noch keine Religionswahrheiten, viel weniger Glaubensartikel seien" [4]). Daraus leitet Walch fünf weitere Arten von Veränderungen ab und zwar solche, die aus der Bestimmung des Umfanges der Glaubenslehren, dem Beweisverfahren, der Erklärung, der theologischen Ausdrucksweise und der Darstellung fließen. Für diese Veränderungen führt er zehn Ursachen an: „Die natürlichen Fähigkeiten, Neigungen und erlangten Fähigkeiten der Menschen" [5]) im guten wie im bösen Sinne, den theologischen Unterricht, die Streittheologie, die Abfassung von Glaubensbekenntnissen und symbolischen Schriften, den Einfluß der Philosophie, die Erforschung der hl. Schrift, die Kenntnis der Kirchengeschichte, die Zeremonien, die kirchliche Bildersprache und die Kanzelberedsamkeit. An verschiedenen Beispielen zeigt Walch, in welcher Weise alle diese Umstände Veränderungen in der Glaubenslehre herbeigeführt haben; am längsten verweilt er hiebei bei den einzelnen Lehrstücken, die den Gegenstand heftiger theologischer Streitigkeiten gebildet haben [6]). — Die Voraussetzung für eine historische Betrachtungsweise der Lehrbildungen war damit gegeben. Der Lehrbegriff als solcher gilt zwar als eine unwandelbare Größe, alles andere, was mit ihm zusammenhängt, unterliegt jedoch Veränderungen; hiebei vermag Walch nicht genau anzugeben, wo das Absolute aufhört und das der Veränderung unterworfene Relative beginnt. Diese Verschwommenheit ergibt sich vor allem daraus, daß Walch zwischen dem Dogmatischen und dem historischen nicht scharf genug unterscheidet.

An diesem Punkte setzt die Abhandlung von Johann August Ernesti „de theologiae historicae et dogmaticae coniungendae necessitate et modo universo" [7]) ein. Es liege im Interesse der gesamten Theologie, führt er aus, daß die Kirchengeschichte und die Dogmatik sich gegenseitig in richtiger Weise ergänzen, da nur so in beiden Disziplinen schwere Mißgriffe vermieden werden können. Die Voraussetzung hiefür sei aber die genaue Abgrenzung des Forschungsgebietes

[1]) 2. Aufl. S. 3. [2]) Ebd. S. 6.
[3]) Ebd. S. 9. [4]) Ebd. S. 11. [5]) Ebd. S. 29.
[6]) Ebd. S. 49 ff. Christologie, Trinität, Lehre vom freien und gebundenen Willen, vom Abendmahl u. a. m.
[7]) Opuscula theologica, 2. Aufl. S. 511—534.

beider: die historische Theologie habe es lediglich mit der Feststellung des Tatsachenmaterials zu tun; dieses schöpfe sie vor allem aus der heiligen Schrift, aus der allein wahre und sichere Kenntnis göttlicher Dinge abgeleitet werden könne, ferner aus Konzilsbeschlüssen, Symbolen und den Schriften der Doktoren der Kirche; aus diesen werde nicht ein Urteil über die Wahrheit gewonnen, was allein der hl. Schrift zukomme, sondern lediglich klargestellt, wie beschaffen der öffentliche Glaube zu einer bestimmten Zeit gewesen sei, welche Ansichten die führenden Persönlichkeiten in Glaubenssachen vertreten, mit welchen Beweisstücken sie Irrtümer widerlegt und die Wahrheit begründet hätten. Dagegen habe die dogmatische Theologie mit den ihr geeignet scheinenden Mitteln den Wahrheitsbeweis anzutreten und zwar unbekümmert um gegenteilige Anschauungen, wobei sie zur Auseinandersetzung mit diesen die historischen Kenntnisse benötige [1]). — Für das dogmengeschichtliche Studium wurde diese Unterscheidung von der allergrößten Tragweite. Nun konnte der Kirchenhistoriker die Frage nach dem Umfang heilsnotwendiger Glaubenslehren ununtersucht lassen und brauchte sich nur an das Gegebene, mit den Mitteln der historischen Forschung Erreichbare zu halten. Soweit es sich um die Darstellung der Lehrbildung handelte, kam seine persönliche Stellung zu den kirchlichen Glaubenssätzen erst in zweiter Linie in Frage; er mochte persönlich an dem Wortlaut der Bekenntnisschriften seiner Kirche festhalten oder diese in seiner Weise frei umdeuten, als Forscher hatte er es lediglich mit den Veränderungen in der Gestaltung der Kirchenlehre zu tun, deren Zusammenhänge pragmatisch und nutzbringend darzulegen ihm oblag.

Johann Salomo Semler, auf den sich sämtliche Dogmenhistoriker berufen, hat zur Klärung dieser Gedankengänge in seinen zahlreichen Untersuchungen noch ein weiteres getan. Wir greifen die entscheidenden Momente heraus: 1. Mit Ernesti und Walch stimmt Semler darin überein, daß die hl. Schrift als der eigentliche Erkenntnisgrund des Lehrbegriffs in Betracht komme. Daraus setzen die Christen fest, „was sie von ihrem Verhältnis gegen Gott und andere Dinge, wo eine Moralität stattfindet, behaupten". Daß die Bibel geoffenbarte göttliche Wahrheit enthalte, ist eine der Hauptvoraussetzungen christlicher Frömmigkeit [2]). 2. Gott hat den Menschen die Offenbarung in ihnen bekannten Vorstellungen zugänglich gemacht d. h. er hat sie dem jeweiligen Grad des Erkenntnisvermögens angepaßt. Dies setzt vernünftig denkende Menschen als Lehrer und Hörer der hl. Schrift voraus [3]). Auch die Mittelspersonen, die Gott zur Offenbarung gebraucht hat, müssen sich als vernünftige Lehrmeister, die es mit vernünftigen Menschen zu tun haben, erweisen [4]). 3. Die Vernunft ist Gemeingut der Menschheit. So „besteht der größte Teil des gesamten Inhaltes der Bibel aus natürlich bekannten Wahrheiten, welche alle vernünftigen Menschen zu erkennen im Stande sind" [5]). Die Vernunft wird zwar dadurch nicht zur Meisterin und Anführerin des seligmachenden Glaubens erhoben [6]), aber mit ihrer Hilfe der Ausgleich zwischen der geoffenbarten Wahrheit und dem durch die jeweiligen Verhältnisse mitbestimmten Endzweck des Lebens [7]). 4. Die göttliche Wahrheit ist eine in sich abgeschlossene absolute Größe, die menschliche Vernunft hingegen dem Wandel der Zeiten unterworfen; so hat sich auch die Offenbarung den Menschen stufenweise erschlossen. „Christus versparte in großer Weisheit wichtige Heilslehren bis nach seinem

[1]) Ebd. S. 514 f.
[2]) Anmerkungen, Vorrede und historische Einleitung zu S. J. Baumgartens evang. Glaubenslehre, I, S. 35.
[3]) Ebd. S. 39. [4]) Ebd. S. 40. [5]) Ebd. S. 48.
[6]) Ebd. S. 103. [7]) Ebd. S. 95.

Tode“ [1]). 5. Die jeweilige Theologie darf sich deshalb nicht einbilden, die Wahrheit in ihrem vollen Umfang erkannt zu haben, sie muß es sich immer wieder vorhalten, daß sie von den zeitgeschichtlichen Verhältnissen bestimmt sei. So „enthalten auch die Symbole den jedesmaligen Lehrbegriff, wie er in gewissen Gegenden und Ländern festgesetzt werden konnte und mußte im Verhältnis auf unrichtige Vorstellungen von den Hauptsätzen und Grundlehren der christlichen Religion“ [2]). „Man kann nicht behaupten, daß in den symbolischen Schriften die größte Vollkommenheit und das höchste Ziel schon erreicht worden sei“ [3]). Unter diesen Umständen konnte es nicht ausbleiben, daß das innere Bewußtsein, das eigne Gewissen so viele ehrliche und redliche Leute zum eignen Nachdenken über den dogmatischen Inhalt der Bibel reizte und sie sich vom äußeren Zwang der Kirche entfernten [4]). „Die Ausübung der christlichen Religion ist keineswegs an eine besondere Gesellschaft der Christen gebunden“ [5]). Der denkende Christ gerät demnach unter Umständen in Spannung zu der offiziellen Kirchenlehre. 6. So ergibt sich für Semler die Unterscheidung zwischen der privaten und öffentlichen Religion, die für das Verständnis seiner ganzen Betrachtungsweise von grundlegender Wichtigkeit ist. „Vom ersten Jahrhundert wird eine doppelte Lehrart fortgesetzt; für den gemeinen Haufen war es ein historischer Unterricht, denkende und fähigere Christen aber suchten den Zusammenhang moralischer Wahrheiten mit ihrer eignen moralischen Geschichte einzusehen und ohne äußerliche Erwartungen sich selbst in wahren Vollkommenheiten täglich weiter zu bringen.“ Dies sind die inneren Christen, wie sie die Lehre Christi haben wollte; selbst Taufe und Abendmahl gehören zur äußeren Ordnung, die nicht heilsnotwendig ist [6]). 7. Die öffentliche Religion bietet nach alledem nur relativ gültige Wahrheiten, aber unter allen christlichen Religionsparteien ist Wahrheit; je mehr sie praktisch ist, und ihre Anhänger in moralischen Uebungen fördert, desto wichtiger ist die Wahrheit [7]). „Der kirchliche Unterschied behält dabei seinen Grund in dem Willen der kirchlichen Gesellschaft und Obrigkeit“ [8]). 8. Es kommt demnach alles auf die Privatreligion an, die innere Religion, in der allein dem Menschen die volle Wahrheit sich erschließt. Erst der Besitz dieser macht den Menschen zum Christen. Nur auf der Zugehörigkeit zum inneren Christentum beruht die Einheit der christlichen Kirche [9]). Die Einheit der christlichen Kirche beruht demnach nicht auf der Einheit der Lehrvorstellungen, die sich verändern, sondern auf der der Gesinnung, „welche unzählige Stufen hat“ [10]) und sich in moralischen Grundsätzen und praktischen Wahrheiten ausprägt [11]). 9. Für die kirchliche Praxis ergibt sich daraus eine doppelte scheinbar sich widersprechende Folgerung. Eine weitreichende Toleranz gegen die anderen Bekenntnisse einerseits und die Ablehnung der Zerstörer der Grundlagen seiner eignen Bekenntniskirche anderer-

---

[1]) Ebd. II, S. 6. Vgl. die Vorrede zu Baumgartens Gesch. der Religionsparteien S. 7 f.
[2]) Anmerkung . . . zu Baumgartens Glaubenslehren S. 10.
[3]) Versuch einer freieren theol. Lehrart S. 18.
[4]) Anmerkungen . . . zu Baumgartens Glaubenslehren II, S. 143.
[5]) Theol. Lehrart S. 16.
[6]) Ebd. S. 164 f. Vgl. Vorrede zu Baumgartens „Gesch. d. Religionsparteien“. Vgl. Selbstbiographie I, S. 277.
[7]) Ebd. S. 18. [8]) Ebd. S. 19.
[9]) Auszug a. d. KG. II, S. 343.
[10]) Selbstbiographie I, Vorrede.
[11]) Ebd. I, S. 268. Auszug a. d. KG. II, Vorrede. Selbstbiographie II, Vorrede.

seits. „Wir müssen den Eifer für die Einförmigkeit der äußerlichen Kirchengemeinschaft vernünftig und christlich einschränken, der sonst im Grunde aus eben der unwürdigen und törichten Ketzermacherei sich herschreiben und uns mit scheinbar pflichtmäßigem Religionshaß anfüllen würde gegen alle Christen, die eine Verschiedenheit der christlichen Gesinnung gegen uns fortsetzen“ [1]). „Es ist Tyrannei, wenn man alle christlichen Gesellschaften durchaus vereinigen und einen einigen Lehrbegriff für alle zurecht machen will“ [2]). Diese Haltung ergibt sich aus der nur bedingungsweise zugestandenen Verbindlichkeit der kirchlichen Bekenntnisschriften von selbst. Dennoch war gerade Semler im Streit wider Friedrich Bahrdt und die „Fragmente eines Unbekannten“ unter die Vorkämpfer für das kirchliche Bekenntnis getreten [3]). Die antikirchlichen Aufklärer haben Semler wegen dieser Haltung des Abfalls von seinem freiheitlichen Standpunkt bezichtigt. Mit Unrecht. Wenn er auch als Historiker das kirchliche Lehrbekenntnis bloß als den durch äußere Umstände zustandegekommenen Niederschlag christlicher Religiosität gelten läßt, so fordert er doch andererseits folgerichtig von den Lehrern einer kirchlichen Gemeinschaft, die er ebenfalls als ein historisch gewordenes Gebilde wertet, unbedingtes Festhalten an ihren bekenntnismäßig festgelegten Grundlagen. Er möchte es durchaus dem einzelnen überlassen, von den Voraussetzungen seiner Privatreligion aus sich für oder wider eine religiöse Gemeinschaft zu entscheiden, wobei er es unterstreicht, daß die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Bekenntnis nicht heilsnotwendig sei; den äußeren Bestand derselben glaubt er aber unbedingt gefährdet, wenn man die Entscheidung über die Bekenntnisfrage jedem einzelnen Kirchenglied überläßt. Im Interesse der allgemeinen Ordnung, zur Förderung der praktisch-moralischen Aufgaben der Kirche spricht er deshalb dem Staate das Recht zu, der kirchlichen Gemeinschaft seinen Schutz wider die Zerstörer der öffentlichen Lehre angedeihen zu lassen. In diesem Sinne verteidigt er das öfters erwähnte Wöllnersche Edikt vom 9. Juli 1788 [4]).

Nicht alle Kirchenhistoriker der Aufklärung haben das Wöllnersche Edikt so aufgenommen. Henke spricht sich in seiner Schrift „Beurteilung aller Schriften, welche durch das kgl. preußische Religionsedikt und durch andere damit zusammenhängende Religionsverfügungen veranlaßt sind“ [5]), mit aller Bestimmtheit gegen die Verfügung aus. Am bedenklichsten findet er den Artikel, „keine Religionspartei könne und dürfe von Zeit zu Zeit ihren Lehrbegriff verändern oder schon verändert haben“ [6]). „Die protestantische Kirche hat keinen einmal festgesetzten völlig abgeschlossenen, unwandelbar stehenden Lehrbegriff und sie kann einen solchen nicht haben . . . Selbst die Bibel ist nicht dazu bestimmt, ein sich immer gleich bleibendes System von ausgemachten, weiter nicht Prüfung, Licht und Berechtigung verlangenden Sätzen zu begründen“ [7]).

In dem für die dogmenhistorische Forschung entscheidenden Punkte, daß die kirchlichen Dogmen der Veränderung unterworfen sind, stimmen Semler und Henke überein, auch wenn sie daraus für die kirchliche Praxis verschiedene Folgerungen ableiten.

[1]) Auszug a. d. KG. II, S. 344.
[2]) Selbstbiographie I, S. 263.
[3]) Paul Gastrow, Semlers Kampf um das kirchl. Bekenntnis, 1905; Zscharnack a. a. O. S. 316 ff. Semler, Antwort auf das Bahrdtsche Glaubensbekenntnis. Halle 1779 u. Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zwecke Jesu und seiner Jünger, Halle 1779.
[4]) Gastrow S. 286 ff.
[5]) Kiel 1793. [6]) Ebd. S. 33.
[7]) Ebd. S. 52.

Die Geschichte der Lehrveränderungen läßt sich äußerlich betrachtet in doppelter Weise darstellen, als Geschichte der einzelnen Religionsparteien oder als Geschichte der einzelnen Dogmen [1]). Die erstere Art erscheint als die einfachere, insofern der äußere Eindruck der Auseinandersetzungen über die Lehre in chronologischer Folge festgehalten wird, bei der letzteren wird hingegen eine bestimmte Lehrart aus dem Komplex der Streitfragen herausgegriffen und ihre Geschichte zusammenhängend erzählt. Diese mehr abgeleitete Betrachtungsweise setzt die genaue Kenntnis der Lehrstreitigkeiten voraus. Grundsätzlich stehen bei diesen die handelnden Personen im Vordergrund, bei jener die Lehrbildung als solche. So wird die Lehrgestaltung in beiden Fällen unter einem verschiedenen Gesichtswinkel beurteilt.

Die Geschichte der Lehrstreitigkeiten bildet den logischen Uebergang zur eigentlichen Dogmengeschichte. In den zusammenhängenden kirchenhistorischen Darstellungen von Mosheim, Henke, Spittler, Semler u. a. nehmen diese einen breiten Raum ein. Aber sie erfahren auch eine gesonderte Behandlung.

Des älteren Walch (Joh. Georg) fünfbändige „Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirchen von der Reformation an bis auf jetzige Zeiten" [2]) leitet trotz ihrer ausgesprochen orthodoxen Haltung zur Geschichtsbetrachtung der Aufklärung über. Das Werk soll, wie der Verfasser in der Vorrede ausführt, die polemische Theologie neu beleben — es schlägt also die alte Auffassung, daß die Historie der Polemik dienstbar gemacht werden müsse, durch —, aber andererseits setzt es Walch bis auf die Gegenwart fort, um Zeitgenossen vor ungerechtfertigten Angriffen übertriebener Rechtgläubigkeit in Schutz zu nehmen. Ueber die synkretistischen und pietistischen Streitigkeiten schöpft Walch aus erstmaligen Quellen.

Semlers Name ist eng verknüpft mit den drei Hauptwerken seines Lehrers und Gönners, Siegmund Jakob Baumgartens: „Glaubenslehre" [3]), „Untersuchung theologischer Streitigkeiten" [4]), und „Geschichte der Religionsparteien" [5]), deren Herausgabe er besorgt hat. In dem Vorwort zu diesen Werken legt Semler die Grundzüge seiner eignen Theologie dar. In dem Aufriß von Baumgartens „Untersuchung theologischer Lehrstreitigkeiten" und der „Geschichte der Religionsparteien" wird es uns besonders deutlich, wie schwer es der Aufklärung im Anfang fiel, des ungeheuren Stoffes Herr zu werden. Mehr als ein sorgsam geordnetes Tatsachenmaterial vermag Baumgarten nicht zu geben. Seine Untersuchung bietet einerseits eine Sammlung von dogmenhistorischen Belegstellen für die Dogmatik und macht andrerseits tastende Versuche, aus den Schriften der rechtgläubigen und ketzerischen Theologen so etwas wie den Lehrbegriff der ersten vier Jahrhunderte klarzustellen. So zerfällt jeder von den drei umfangreichen Bänden der „Streitigkeiten" in zwei miteinander nicht zusammenhängende Teile, in eine historische Einleitung, in der Baumgarten die Literatur der alten Kirche auf ihren Lehrgehalt prüft, und in die Darlegung der theologischen Streitigkeiten, die aber nicht in historischer Reihenfolge, sondern nach 27 Lehrartikeln in Haupt- und Nebenstreitigkeiten vorgetragen werden. Es fehlt Baumgarten jegliches Verständnis für die Unterscheidung zwischen der dogmatischen und historischen Betrachtungsweise der Lehrbildungen. In der „Geschichte der Religionsparteien" behandelt Baumgarten nach dem Schema: Unglaube, Ketzerei und Kirchenspaltung die

[1]) W. K. L. Ziegler, Ideen u. d. Begriff u. d. Behandlungen d. Dogmen in Gablers neuestem theol. Journal 1798, S. 325 ff.

[2]) Jena 1738/39. [3]) 3 Bde., Halle 1759/60.

[4]) 3 Bde., Halle 1762/64. [5]) 1766.

verschiedensten religiösen Gruppen, die weder innerlich noch äußerlich irgendwie zusammenhängen, so z. B. die neueren Deisten neben den Sadduzäern, die Mohammedaner neben den Papisten und den Flazianern. Es wird ein weitschichtiger Stoff ungesichtet zusammengetragen.

Einen weiteren Fortschritt über Baumgarten hinaus bedeutet Christ. Wilhelm Franz Walchs elfbändiger Entwurf einer „vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation“ [1]). Der Titel ist allerdings irreführend, da der Tod den Verfasser gehindert hat, sein Werk über die Bilderstreitigkeiten hinauszuführen. In der ihm eignen schmucklosen und nüchternen Darstellungsweise erstattet er einen alle durch die Forschung erreichbaren Einzelheiten berücksichtigenden Bericht über die einzelnen von der Großkirche abweichenden Gruppen in zeitgeschichtlicher Folge, wobei er nur selten bei bestimmten Höhepunkten die Erzählung durch eine allgemeine Betrachtung unterbricht.

Die Forschung mußte über die chronologische Darstellungsweise zu einer mehr systematischen hinausstreben, wollte sie die tieferen inneren Zusammenhänge der Lehrbildung, auf die es dem pragmatischen Kirchenhistoriker besonders ankommen mußte, erfassen. Planck nimmt diesen Anlauf in seiner umfangreichen „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs von Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel“ [2]). Die Ausführung bleibt jedoch weit hinter dem Titel zurück. In den ersten Bänden erzählt er den äußeren Verlauf der Reformationsgeschichte, in den weiteren ebenso eingehend die Lehrstreitigkeiten im Luthertum. Aber Plancks Versuch, die Reformationsgeschichte unter dem Gesichtswinkel des protestantischen Lehrbegriffs darzustellen, ist ein bemerkenswerter Schritt nach vorwärts, indem er alle die Lehrbildung bestimmenden Faktoren zusammenhängend erfaßt. Man wird zwar den Eindruck nicht los, daß dem Verfasser doch etwas anderes vorgeschwebt habe, als er schließlich zustande gebracht hat; aber er läßt sich doch vom richtigen Empfinden bestimmen, daß die Lehrbildung historisch nur von zeitgeschichtlichen Voraussetzungen aus klar begriffen werden könne. Erst durch diese Erkenntnis war der Boden für die eigentliche Dogmengeschichte gewonnen.

Im Unterschied von den mehr an der Oberfläche schwebenden Darstellern der theologischen Lehrstreitigkeiten möchten die Bearbeiter der Dogmengeschichte die „Veränderungen“ in der Lehrbildung selbst ursächlich erfassen. „Die Ursachen dieser Veränderungen“, erklärt Münscher, „sind sowohl in den ungleichen Geistesfähigkeiten der Christen, vorzüglich der Lehrer, als in den eigenen Umständen und Bedürfnissen eines jeden Zeitalters zu suchen“ [3]). Mit anderen Worten: der Dogmenhistoriker erblickt seine Hauptaufgabe darin, die Lehrveränderungen als das Ergebnis der mannigfachen mit der Dogmenbildung zusammenhängenden Wandlungen begreiflich zu machen. Die Ausführung des Planes kommt aber vielfach über ein unsicheres Tasten nicht hinaus. Die Dogmengeschichte soll etwas anderes sein als eine Geschichte der Theologie und der Theologen, auch etwas anderes als eine chronologisch geordnete Sammlung dogmenhistorischer Belegstellen für die Dogmatik; aber in Wirklichkeit schwankt sie zwischen beiden hin und her, ohne die rechte Form für die Verwirklichung ihres eigentlichen Planes zu

[1]) Leipzig 1762/85; der letzte Band aus dem Nachlaß von Spittler herausgegeben.

[2]) 6 Bde., Leipzig 1781/1800.

[3]) Lehrbuch d. christl. Dogmengeschichte, 2. Aufl. S. 2.

finden. So nimmt z. B. Samuel Gottlieb Lange[1]) in seiner „ausführlichen Geschichte der Dogmen“ [2]) einen großen Anlauf, eine Lücke in der theologischen Literatur, in der noch immer eine vollständige Dogmengeschichte fehle, auszufüllen[3]); bei der Ausführung beschränkt er sich aber darauf, den dogmatischen Gehalt der wichtigsten Schriften der bekanntesten Theologen der alten Kirche, die er in chronologischer Reihenfolge aufmarschieren läßt, herauszuheben. Nicht um vieles weiter führt Joh. Christ. Friedr. Wundemann. Seine „Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor den Großen“ [4]) zerfällt in zwei lose zusammenhängende Teile: eine christliche Literaturgeschichte des 5. und 6. Jahrhunderts und eine Darlegung der christlichen Glaubenslehren in 11 Artikeln nach der Grundauffassung der Theologen seiner Zeit. Die auf 14 Seiten erledigte Schilderung der „historischen Zeitumstände“, die die entscheidenden Begleitumstände herausgreift, hängt mit dem Ganzen nur lose zusammen. Die einzelnen in Betracht kommenden Momente sind richtig erfaßt, aber ohne inneren Zusammenhang nebeneinander gestellt, statt ineinander verarbeitet. Das Werk ist weniger eine Dogmengeschichte als eine Dogmatik der Uebergangszeit von der alten zur mittelalterlichen Kirche mit einer einleitenden historischen Würdigung der bedeutendsten Theologen jenes Zeitalters.

Karl Friedrich Stäudlins „Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte“ [5]), ein Kompendium quellenmäßiger Belege zu den Kirchenlehren von den Anfängen bis auf die Gegenwart, verdeutlicht die Schwierigkeit des Ueberganges von einer historisch orientierten Dogmatik zur eigentlichen Dogmengeschichte.

Diesen vollzog erst Münscher in seinem deshalb epochalen „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte“ [6]). In seinem vorher erschienenen vierbändigen „Handbuch der christlichen Dogmengeschichte“ [7]) hält er noch an dem Lehrschema der Dogmatik fest, während er im „Lehrbuch“ drei Perioden (1—600, 600—1517, 1517 bis auf seine Gegenwart) unterscheidet. Die alte dogmatische Orientierung hat er aber noch immer nicht ganz überwunden, insofern er jeden Zeitraum in eine allgemeine und spezielle Dogmengeschichte gliedert; in jenem kennzeichnet er kurz die inner- und außerkirchlichen geistesgeschichtlichen Begleitumstände der Dogmenbildung, in dieser entwickelt er die Geschichte der einzelnen Dogmen; aber er schreibt nicht einfach die klassischen Stellen aus den Schriften der Väter der Dogmen aus, wie es seine Vorgänger getan haben, sondern deckt die pragmatischen Zusammenhänge in der Lehrauffassung dieser auf. Ein jeder Abschnitt erscheint in sich abgeschlossen. Erst aus Münschers Darstellung gewinnt man den Eindruck, daß die Dogmengeschichte aus einer Hilfswissenschaft der Dogmatik zu einer selbständigen theologischen Disziplin aufgestiegen war. Freilich war dies nur möglich durch die gründliche Stoffverarbeitung im „Handbuch“. An dem Fortschritt von dem einen zum andern Werk kann man deutlich diesen Werdegang verfolgen.

Die Weiterentwicklung der dogmenhistorischen Forschung knüpft bei Münscher an. Die gesonderte Behandlung der allgemeinen und speziellen Geschichte der Dogmen hatte den Nachteil, daß in dieser bei den „Veränderungen“ der Lehr-

[1]) Allgem. deutsche Biographie XVII, S. 653.
[2]) Ausführl. Gesch. d. Dogmen oder d. Glaubenslehren d. christl. Kirche, 1796.
[3]) Ebd. Vorrede. [4]) 2 Bde. 1798/99.
[5]) Göttingen 1801.
[6]) 1. Aufl. 1811, 3. Aufl. bearb. v. Daniel v. Coelln, 1832.
[7]) 1802/09.

bildungen das persönliche Moment der führenden Theologen als der ausschließliche Faktor in den Vordergrund trat, wodurch der Gesamtverlauf in Zufälligkeiten sich aufzulösen Gefahr lief. Aber der Gegenstand wies doch ins Transzendente, was die Dogmenhistoriker der Aufklärung deutlich empfanden, ohne den Zwiespalt lösen zu können. Hier setzt der spekulative Idealismus ein, der aus dem Wechselfällen zufälliger Wandlungen die notwendige Entwicklung der Idee zu erfassen sucht. Damit waren die Grundfesten der Kirchenhistorie der Aufklärung ins Wanken geraten.

DATE DUE

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
BR138 .V6
Volker, Karl/die Kirchengeschichtsschrei
G
3 2400 00021 1403

Lebensbil
aus der Kirchengeschichte

BR 138 V6 LC Coll.

Völker, Karl
Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung.
BR 138 V6 ..*
LC Coll.

mehr zu er-
fahre freie Aus-
wahl, ranzuziehen.
Dem ten, die er
in Pr Student
wird eicher, aber
im A euden nach
einem Gestalten er-
stehen

Es kommt
in de der Schule
entgeg t. 21/22.

Ein ganz hervorragendes Hilfsbuch für den kirchengeschichtlichen Religionsunterricht, wohlgeeignet diesem Unterricht Leben und Farben zu geben.

Union. Evangelisches Kirchenblatt für die Pfalz. 1919. Nr. 36.

Ab 1. Oktober 1921 werden bis auf weiteres folgende **Verlags-Teuerungszuschläge** berechnet: auf die im Jahre 1921 erschienenen Werke, sowie auf alle mit * bezeichneten Preise **kein Zuschlag**, auf die im Jahre 1920 erschienenen Werke **100%**, auf alle bis zum 31. Dezember 1919 erschienenen Werke **200%**.

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in Tübingen.

KARL HEUSSI

Altertum Mittelalter und Neuzeit

Ein Beitrag

zum Problem der historischen Periodisierung

8. 1921. M. 15.—.

D. Otto Scheel:

Martin Luther

Vom Katholizismus zur Reformation

Erster Band

Auf der Schule und Universität

Mit 13 Abbildungen

Dritte durchgesehene Auflage

Lex. 8. 1921. M. 60.—, geb. M. 75.—.

Zweiter Band

Im Kloster. Mit 16 Abbildungen

Erste und zweite Auflage

Lex. 8. 1917. M. 45.—,* geb. M. 60.—.*

HANS VON SCHUBERT

Grundzüge der Kirchengeschichte

Ein Ueberblick

Siebente und achte unveränderte Auflage

8. 1921. M. 24.—. Gebunden M. 33.—.

Ab 1. Oktober 1921 werden bis auf weiteres folgende **Verlags-Teuerungszuschläge** berechnet: auf die im Jahre 1921 erschienenen Werke, sowie auf alle mit * bezeichneten Preise **kein Zuschlag,** auf die im Jahre 1920 erschienenen Werke **100%,** auf alle bis zum 31. Dezember 1919 erschienenen Werke **200%.**

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.